Studia Friburgensia

DIVUS THOMAS

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, III. Serie

BEGRÜNDET VON

Protonotar Dr. Ernst COMMER



HERAUSGEBER :

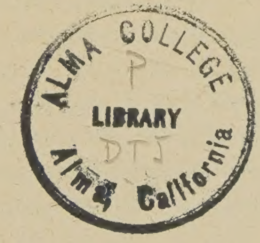
Dr. G. M. MANSER O. P. und Dr. G. M. HÄFELE O. P.

Professoren an der Universität Freiburg (Schweiz)

Vierter Jahrgang

(Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 40. Jahrg.)

1926



FREIBURG I. D. SCHWEIZ. ST. PAULUS-DRUCKEREI

Administration : Villa St. Hyacinth, Freiburg

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

II.

4. Harmonie von Einheit und Vielheit in den Naturdingen. (Einzigkeit der Substanzialform.)

Einheit und Vielheit, wie beide miteinander vereinen ? Sie sind, formell genommen, unversöhnliche Gegensätze ! Was einheitlich, ist als solches unmöglich vielheitlich, weil es einheitlich ist. Was vielheitlich, ist als solches nicht einheitlich, weil es vielheitlich ist. Beide sind, zusammengenommen, nicht einmal denkbar. Und doch bestehen in den Naturdingen beide. Sie sind sogar innigst miteinander verknüpft. Das Viele entstand ursprünglichst aus dem Einen und das Viele selber wieder ist ohne die Einheit kein Vieles, wie schon der große Plato gesagt. [1] Ist ja doch das Vielheitliche etwas, was aus verschiedenen Einheiten besteht : « id, quod est ex unis, quorum unum non est alterum. » [2] Leugne nicht das Einheitliche in den Dingen ! Denn mit ihm fällt zugleich das Viele. Dann gibt's überhaupt nichts, wie Plato richtig gesagt. [3] Leugne ebenso wenig das Vielheitliche. Das wäre im Widerspruch mit den evidentesten Tatsachen, dem Werden und der Vielheit der Dinge. Du würdest zugleich deine Leugnung, die ja eine Vielheit — den Leugnenden, das Leugnen und das Geleugnete — voraussetzt, aufheben. Beides : Einheit und Vielheit, ist also festzuhalten. Aber wie beide trotz ihrer innern Gegensätzlichkeit vereinen ?

Das war schon das « furchtbare » Problem des *Altertums !* Eigentlich stellte das Problem zwei verschiedene, fast gleich schwierige Fragen zur Beantwortung : Wie den Ursprung des πολύ aus dem ἕν, des Weltvielen aus Gott, dem absolut Einheitlichen erklären ? Wie im Kosmos selbst das tatsächlich bestehende und doch gegensätzliche Einheitliche und Vielheitliche harmonieren ? — Betend glaubte Plotin, der Fürst

[1] Parmenides, Ed. Did. I. 656. 45.
[2] Thomas, I. Sent. D. 24. q. 1. a. 3 ad 2.
[3] Das. 657. 15.

der Neuplatoniker, die erstere Frage gelöst zu haben. [1] Faktisch hat weder *er* sie befriedigend gelöst, noch Plato, noch Aristoteles. Nicht einmal Philo von Alexandria, dem als Jude das Alte Testament bekannt war. In das fast undurchdringliche Dunkel dieser Frage brachte erst die klare christliche Idee vom freien göttlichen Schöpfungsakte Licht. Damit erhielt das Werden und die unbeschreibliche Vielheit der Weltdinge in Gott, der ersten Wirk- und Exemplarursache ihre Einheit. — Aber die zweite Frage : wie die beiden Gegensätze : Einheit und Vielheit in den einzelnen Weltdingen versöhnen ? Die Eleaten hatten zugunsten des Seins, des Einheitlichen, das Werden und das Viele, Heraklit zugunsten des Werdens und des Vielen das Sein und das Einheitliche unterdrückt. Weder das eine noch das andere war eine Lösung der Frage, sondern vielmehr eine *Vergewaltigung*. Den übrigen Vorsokratikern kam die Schwierigkeit des Problems kaum völlig zum Bewußtsein. Das galt vielleicht auch von Plato, den seine Grundansicht von der irdischen « Scheinwelt » ohnehin zeitlebens stark zu den Eleaten hinzog. Jedenfalls hat er die Schwierigkeit nicht gelöst. Da kommt *Aristoteles* mit seiner Theorie von Akt und Potenz. Seine Intervention bricht neue Bahnen. Es sind wenige fast lapidäre Sätze, mit denen wir hier seine Position markieren. Aber sie sind wichtig, weil Licht spendend für Thomas.

Ein jeglich Sein ist das, was es ist, durch die Einheit, d. h. daß es ein ἕν, ein unum ist. [2] So ist die Einheit aller Dinge Maßstab « πάντων μέτρον τὸ ἕν ». [3] Was keine Teile, also keine Vielheit besitzt, ist einheitlich in sich ; was Teile besitzt, ist es durch die Einheit der Teile im Dritten einheitlich Ganzen. [4] Das Einheitliche ist als solches unteilbar, das Vielheitliche teilbar. Sie sind also formelle Gegensätze, die sich, auf dasselbe bezogen, ausschließen. Dasselbe actu Vielfältige ist nie ein actu Einheitliches. [5] Aber was potenziell vielheitlich ist, kann in ein und demselben, actu einheitlich sein. Die potenzielle Vielheit widerspricht somit der aktuellen Einheit nicht. Damit ist der Streit zwischen Eleaten und Heraklit im Prinzipe gelöst. [6] Damit ergibt sich der weitere berühmte aristotelische Satz : *es ist innerlich unmöglich, daß aus mehreren aktuellen Substanzen ein einheitlich drittes*

[1] En. V. l. 1. c. 6. Ed. Did. 302. 20.
[2] IX. Met. 2. (Ed. Did. II. 576. 10.) Dasselbe bei Thomas, S. Th. I. 11. 1.
[3] IX. Met. 1. (II. 575. 15).
[4] VII. Met. 6. (II. 562-63) ; Thomas, S. Th. I. 11. 1.
[5] IX. Met. 3. (II. 576-77) ; Thomas, S. Th. I. 11. 2.
[6] I. Nat. Ausc. 2 ff. (II. 248 ff.).

substanzielles Sein entstehen kann; denn was aktuell zwei ist, kann nicht aktuell eines sein, wohl aber kann, was potenziell zwei ist, aktuell eines sein. [1] Mit andern Worten: dasselbe wäre zugleich teilbar und unteilbar, was einen innern Widerspruch enthielte. Daher ist eine Wesenseinheit in den körperlichen Substanzen, die ja notwendig eine Mehrheit von Teilen besitzen, nur möglich aus einem potenziellen Prinzip, d. h. der Materia prima und der substanziellen Form als aktuierendes Prinzip, das dem Kompositum die Aktualität und Vollkommenheit verleiht. [2] Die Einheit macht auch den Menschen zum Menschen. Und ganz dem Gesagten entsprechend, ist auch er nur dann einheitlich, wenn Leib und Seele als Vereinigung von Potenz und Akt, Materie und Form gefaßt werden. [3] In dieser Auffassung und nur in dieser erhalten die beiden berühmten aristotelischen Definitionen der Seele ihre richtige Beleuchtung: «die Seele ist die *substanzielle Form eines physisch-organischen Körpers, fähig zu leben* [4]» und sie ist «*das erste Prinzip, durch das wir leben, empfinden und denken*». [5]

Die Tragweite des Problems.

Obgleich bahnbrechend, so ist doch nicht alles, was Aristoteles über die substanzielle Einheit der Naturdinge geschrieben, klar. Sicher hat er hierüber seine Theorie von Akt und Potenz nicht überall bis zu Ende gedacht. Jedenfalls muß das, was wir soeben aus ihm über die Möglichkeit der Einheit der Körpersubstanz gleichsam herausgerissen haben, auf den Leser einen sehr fragmentarischen Eindruck machen.

Aber diese Fragmente sind wichtig. Wichtig sind sie, weil Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert in einer hart umstrittenen Frage sie zur *Voraussetzung* nahm und sie mit einer eisernen Logik weiter ausgebaut hat. Wichtig sind diese Fragmente, weil sie uns klar sagen: die Möglichkeit der stofflichen Substanz ist innerlich notwendig bedingt *durch die Harmonie der Vielheit der Teile in der Einheit des Ganzen.* Ohne diese Wesenseinheit des Vielen gibt es überhaupt keine körper-

[1] «'Αδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ; τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ, οὐδέποτε ἓν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν.» VI. Met. 13. (II. 553. 42.)

[2] II. Anima. 1. (III. 444).

[3] VII. Met. 6. (II. 563).

[4] «ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ καὶ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.» II. An. 1. (III. 444. 29 u. 44).

[5] «τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως.» Das. c. 2. (III. 446. 52.)

liche Substanz. Die *unio substantialis* tritt hier mächtig in den Vordergrund der materiellen Weltprobleme. Ja wir übertreiben nicht, wenn wir sagen: die Existenz und der Bestand selbständiger Weltdinge hängt von der nachgewiesenen Möglichkeit der unio substantialis ab. Denn — wir wiederholen den Gedankengang in seiner Verkettung nochmals: ein jeglich Sein ist das, was es ist, nur durch die Einheit; die Vielheit der Accidentia hat ihre Einheit und daher ihr Sein nur im Subjekte, in der Substanz, der sie inhärieren und ohne die sie gar nicht wären, weil sie nur in ihr sind und sein können; das Sein und der Bestand der materiellen Substanz ruht wieder in der Einheit der Teile im einheitlich Ganzen. Gibt es das nicht, so gibt es keine Substanz und folgerichtig auch keine Accidentia und weiter folgerichtig: *überhaupt keine Weltdinge.* Damit tritt die Frage von der unio substantialis nicht allein in den Vordergrund der materiellen Weltprobleme, sondern sie rückt in das *Zentrum* derselben. Eigensein und Selbständigkeit der irdischen Weltdinge hangen von ihr ab.

Am eminentesten aber springt uns die Wichtigkeit des Problems beim *Menschen* in die Augen. Wie verhalten sich Seele und Leib zueinander? Ihre Vereinigung bedingt die Einheit und damit das Sein des Menschen. Die Tragweite dieser unio substantialis übersteigt alle übrigen, weil sie eine besondere Schwierigkeit birgt und ein besonderes Interesse hat, denn der Mensch ist sich selbst doch immer am nächsten.

Eine *besondere Schwierigkeit!* Durch seine geistige Seele ragt der Mensch in eine höhere Welt hinein und das Licht der wunderbaren Geisteswelt, der Gegenstand all seines tiefern und edlern Sehnens und Strebens, bestrahlt ihn wie die goldene Sonne den hehren Gletscherfirn. Doch ist er durch seinen Leib in Sein und Tätigkeit, selbst seinem höhern Schaffen, seinem Denken und Wollen nach, ein in die Erdscholle tief hineinverwurzelter Baum, ein bodenständig irdisches Wesen. Das war auch der Grund, warum die Aristoteliker ihn seinem spezifischen Wesen nach immer zu den Gegenständen der scientia physica rechneten. In dieser Doppelstellung liegt die angedeutete besondere Schwierigkeit. Wie hat der gewaltige Gegensatz von Seele und Leib, Geist und Materie die größten Geister der Weltgeschichte vor einer zu intimen Annäherung beider stutzig und furchtsam gemacht! Wir denken hier natürlich zunächst an Plato und Plotin, und an die extravaganten Gedankengänge so vieler extremer Mystiker in und außer dem Christentum. Aber auch die seltsame

Interpretation des aristotelischen νοῦς ποιητικός bei Alexander Aphrodisias und Averroës ist vielsagend. Vielleicht hätten die christlichen Aristoteliker, ohne den Gedanken an die Menschwerdung des Gottessohnes, nie den Wagemut besessen, die letzten Konsequenzen aus der unio substantialis von Seele und Leib zu ziehen!

Anderseits war die Wesenseinheit von Seele und Leib freilich auch ein Postulat unseres höchsten eigenen menschlichen *Interesses*. Das ist kein Zweifel. Und das gab dem Problem eine weitere besondere Bedeutung. Wie, ohne diese unio von Seele und Leib, das tatsächliche Zusammenwirken der verschiedenen physischen und psychischen Kräfte, die gegenseitige Abhängigkeit der höhern und niedrigern Potenzen, erklären? Wie, ohne sie, den Menschen als *Ganzes* fassen? Wie, ohne sie, von einem selbständigen, in sich abgeschlossenen *persönlichen Wesen* reden? Wie ihn als ein *rechtsfähiges*, individuell und sozial *verantwortliches* Wesen auffassen? Und erst die *theologische* Bedeutung dieser Wesenseinheit! Wir übertreiben gar nicht, wenn wir sagen: *die Wesenseinheit von Seele und Leib ist die einzige solide Grundlage einer verständnisvollen und abgeklärten persönlich-rechtlich-sozial-pädagogischen Auffassung des Menschen!*

Die Stellung des hl. Thomas.

Thomas von Aquin war sich der Tragweite dieser Frage bewußt. Mehr als jeder andere im 13. Jahrhundert war er von ihrer Wichtigkeit überzeugt.

Dafür legen Zeugnis ab die *vielen Schriften*, in denen er zur Frage eingehender Stellung nahm, und wo er in letzter Linie stets Prinzipien aufstellt, die für die unio substantialis der *gesamten Naturordnung*, d. h. alle Naturdinge gelten. Wir erwähnen hier neben den *Kommentaren zu Petrus Lombardus*, die quaestio disputata *De Anima* mit ihren 11 ersten Artikeln. Das zweite Buch der tiefsinnigen *Summa Contra Gentes* bietet in den Kapiteln 56-77 ein fast unerschöpfliches Beweismaterial für die unio substantialis der Seele und des Leibes. Die quaestio 76 der prima pars der *Summa Theologica* beschäftigt sich in 8 Artikeln ausschließlich mit unserer Frage. Ihr hat er verkürzt auch die Argumente seines Opusculums *De unitate intellectus* gegen Siger von Brabant einverleibt. Da und in der artikelreichen quaestio disputata *De spiritualibus creaturis* tritt uns das abgeklärteste Urteil über die schwierige Frage entgegen. In den drei ersten *Quodlibeta* werden einige Fragen berührt, in denen Thomas seine Theorie in den

Osterdisputationen von 1269–1270, auf theologisches Gebiet anwendend, verteidigt hat. [1] Die frühere Ansicht, wie wenn der Aquinate noch einen eigenen Traktat *De unitate formae* verfaßt hätte, ist, wie de Wulf dargetan [2], wenig begründet.

Wir würden den Rahmen dieser Studie ungebührlich überschreiten, wollten wir all die Gedankengänge und fast unerschöpflichen Beweise, die Thomas mit dem ihm eigenen Scharfsinn und einer zähesten Stabilität des gleichen Standpunktes in der Darstellung der ganzen Frage miteinander verband, bis ins einzelne verfolgen. Hier nur noch die Bemerkung, daß die Präzision der historischen Angaben auch einen modernen Historiker frappieren könnte.

Im übrigen kann es sich hier für uns nur darum handeln, methodisch und inhaltlich *allgemeinere leitende Gesichtspunkte* herauszuheben, um den Beweisaufbau des Aquinaten klar zu legen.

Eigentlich verteidigt Thomas in der ganzen Abwandlung des Problems zwei Thesen, die, gegen verschiedene Gegner aufgestellt und methodisch verschieden bewiesen, in der Darstellungsweise dennoch nicht scharf getrennt werden, weil sie sachlich ein und dasselbe beweisen sollen, nämlich die unio substantialis der geistigen Seele und des Leibes im Menschen. Wir können die Thesen folgendermaßen formulieren: 1. *Die geistige Seele muß tatsächlich die substanzielle Form des Leibes sein;* es gibt also tatsächlich eine Wesenseinheit von Seele und Leib; 2. *die geistige Seele ist die einzige substanzielle Form des Menschen,* d. h. die tatsächlich vorhandene Wesenseinheit zwischen Seele und Leib ist nur möglich, wenn die Seele die einzige Wesensform des Kompositums ist. Jedermann sieht auf den ersten Blick ein, daß die beiden Sätze sachlich notwendig ineinander hineingreifen, weil sachlich der erste in den Augen des hl. Thomas bereits auch schon den zweiten enthält und ohne den zweiten nach Thomas unhaltbar wäre. Und doch sind die Sätze auch verschieden, wie wir gleich sehen werden.

I. **Die geistige Seele ist tatsächlich die substanzielle Form des Leibes.** Auf was bezieht sich diese These? Welches sind ihre Gegner? Wie wird sie bewiesen? Die Beantwortung dieser drei Fragen offenbart sofort den Eigencharakter dieser ersten These.

1. *Gegenstand* derselben ist der tatsächliche Nachweis, daß im

[1] Quodlibet I. q. 4. a. 6; Quodl. II. q. 1. a. 1; Quodl. III. q. 1. a. 1; q. 8. a. 20.

[2] Gilles de Lessines, 49 ff.

Menschen Seele und Leib wie forma substantialis und Materie sich verhalten müssen, also daß es eine *unio in essendo* geben muß = die *Existenz der unio substantialis !* [1]

2. Die *Gegner* dieser These, wer sind sie ? Bewußt sicher nicht die sogenannten Augustiner des 13. Jahrhunderts. Denn im Gegensatz zu den alten Platonikern verteidigen sie alle, Franziskaner, Dominikaner, Weltpriester, trotz der Mehrzahl der Formen, die unio substantialis von Seele und Leib. Auch Duns Scotus hält unsere erste These für apodiktisch beweisbar. [2] Und selbst jene wenigen Augustiner, die im 13. Jahrhundert noch die *Dreiheit der Seele* annahmen, sie verteidigen sie nicht mehr im Sinne des Altplatonismus. Sie halten die unio substantialis dennoch für notwendig und möglich. Wer sind also die Gegner der ersten These ? Thomas bezeichnet sie selbst. Zu ihnen gehören jene, die die Seele nur als *motor* des Leibes betrachteten, wie *Plato* und seine Anhänger [3], *Averroës* und die Averroisten mit Siger von Brabant, die, jede geistige Einzelseele leugnend, das höhere menschliche Erkennen bloß dem zeitweiligen Einwirken eines Sphärengeistes zuschreiben. [4] Sie alle leugnen bewußt jede *Seinseinheit* von Seele und Leib und ersetzen sie mit einer bloß akzidentellen *Tätigkeitseinheit.* [5]

3. *Beweisquelle dieser These ist* nur die *Erfahrung.* Den Platonikern macht Thomas offen den Vorwurf, daß sie im Gegensatze zu Aristoteles das Problem nicht aus der Sinneserfahrung, sondern a priori zu lösen versuchen. [6] Er selbst stützt sich da, wo er ex professo den Satz von der Seele als spezifischer Form des Leibes beweist, nur auf die innere und äußere Erfahrung, auf die Erfahrungstatsachen : daß die Seele erstes Prinzip des lebenden Leibes sei, daß Leben, Fühlen und Denken in ihrer tatsächlichen Abhängigkeit und Einheit nur durch ein einheitliches gemeinsames Seinsprinzip : Seele und Leib ihre Erklärung finden und zuletzt von ein und derselben Seele ausgehen müssen, gemäß jener aristotelischen Definition : « Die Seele ist das erste Prinzip, wodurch wir leben, empfinden und denken » ; daß jeder an sich selbst erfahre, daß Denken und daher auch die intellektuelle Seele sein persönliches, *zur Natur gehörendes* Eigengut ist ; daß ohne diese

[1] I. 76. 1.
[2] IV. Ox. D. 43. q. 2.
[3] I. 76. 1 ; I. 76. 3 ; I. 76. 7 ; II. C. G. 57 u. 58 ; De Anima, a. 1 u. 11.
[4] I. 76,. 1 ; II. C. G. 59. 73.
[5] De spirit. creat. a. 2.
[6] De spirit. creat. a. 3.

Annahme die Schwächung einer Fähigkeitstätigkeit durch die Intensität einer andern nicht erklärbar wäre [1]; daß infolgedessen die averroistische Auffassung von einem einzigen *numerisch allen Menschen gemeinsamen* Denkprinzip, wie immer es gefaßt werden mag, absolut unhaltbar ist [2]; denn auch das erfahren wir in uns, daß sowohl die Tätigkeit des Intellectus possibilis, wie jene des agens in uns sind: «Utramque autem harum operationum *experimur in nobis ipsis.*» [3] — Hier ist also Thomas eminent *Empiriker!*

II. **Die geistige Seele ist die einzige substanzielle Form des Menschen.** Was bedeutet dieser zweite Satz? Welches sind seine Gegner? Wie wird er bewiesen? Die Beantwortung dieser drei Fragen wird das Eigentümliche der zweiten These markieren.

1. *Bedeutung.* Mit ihm schließt Thomas jede Mehrzahl der substanziellen Formen im menschlichen Kompositum aus. Sein Gedankengang ist folgender: die intellektuelle Seele, welche die substanzielle Form des Leibes ist — das wird als bewiesen vorausgesetzt [4] — schafft im Menschen nur dann eine wirkliche unio substantialis von Seele und Leib, wenn sie die *einzige* substanzielle Form des Kompositums ist, sodaß sie diesem das *ganze aktuelle* Sein: das Körpersein, das Lebendigsein, das Sinneswesensein, das Menschsein gibt. Mit andern Worten: die Vereinigung muß *unmittelbar* zwischen Seele und Materia prima als reiner Potenz stattfinden. [5]

2. Die *Gegner* der These. Hier tritt Thomas dem gesamten 13. Jahrhundert entgegen, das eine substanzielle Vereinigung von Seele und Leib, trotz und mit einer *Mehrzahl von Formen* in ein und demselben Subjekte, für möglich hielt. Über die Anhänger dieser Ansicht haben wir früher eingehender berichtet. Thomas kennt sie gut. Er wendet sich gegen die Komposition von Materie und Form in der intellektuellen Seele [6], gegen jede *Aktualität der Materia prima* [7], gegen die *Seelendreiheit* im Menschen, der ganz wenige Scholastiker auch im 13. Jahrhundert noch huldigten [8]; gegen eine eigene *forma*

[1] I. 76. 1; II. C. G. 57 u. 68. I. 76. 3.
[2] I. 76. 2; II. C. G. 59 u. 56.
[3] Anima, a. 5.
[4] I. 76. 4; I. 76. 7; II. C. G. 71.
[5] I. 76. 4; I. 76. 7; De spirit. creat. a. 3; II. C. G. 71.
[6] De spirit. creat. a. 1; II. C. G. 50; Anima, a. 6; S. Th. I. 75. 5.
[7] I. 76. 4. In Quodl. III. a. 1 betont er die reine Pontenzialität der Materia prima so scharf, daß nach ihm auch Gott sie nicht ohne Form schaffen könnte.
[8] I. 76. 3; Anima, a. 11.

corporeitatis [1], die alle, selbst Albert d. Gr., noch festhielten. Er kennt jene *ultrarealistische* Richtung seiner Zeit, die mit Gundisalinus und Roger Bacon die verschiedenen Abstraktionsgrade, Gattungs- und Artsbegriffe hypostasierte und er führte diese Meinung, ganz den Resultaten der modernen Geschichtsforschung entsprechend, auf die fons vitae des Avicebron zurück. [2] Auch die *rationes seminales* als der Materia prima einverleibte Halbformen verwirft er. [3] Allen gegenüber stellt er die berühmte These auf: « impossibile est, quod in homine sit aliqua alia forma substantialis, quam anima intellectiva. » [4] Wir sagen kein Wort zuviel, wenn wir behaupten: dieser Satz war eine Kampfansage an das ganze 13. Jahrhundert.

3. *Beweisweise dieser These.* Hier ist Thomas nicht mehr Empiriker wie in der vorigen These, die er aber, wie gesagt, voraussetzt. Hier ist er eminent *Metaphysiker*, wie der Gedankengang in a. 3 De spirit. creaturis, in Übereinstimmung übrigens mit den übrigen Hauptquellen I. 76. 4, De Anima, a. 3, II. C. G. 57, es zeigt. Die Einheit macht ein jeglich Ding zu dem, was es ist; einheitlich ist es durch den Akt; aktuell ist es durch die Form, sei sie substanziell oder akzidentell; ist dem so, dann ist eine Mehrzahl von aktuellen substanziellen Formen in ein und demselben Subjekte ein Ding der Unmöglichkeit, denn I. jede der Formen konstituiert als Prinzip der Einheit schon für sich eine aktuelle Substanz und mehrere Formen mehrere Substanzen, d. h. eine Vielheit; ein und dasselbe kann aber nicht zugleich aktuell einheitlich und vielheitlich sein; daher das Prinzip, das für die *ganze Naturordnung* gilt: « Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu. » — II. Aus dem innern Wesen der forma substantialis und accidentalis ist die pluralitas formarum unhaltbar. Denn, deshalb ist die Substanzialform eine solche, weil sie das Sein schlechterdings, « esse simpliciter » gibt, während die forma accidentalis, immer zur Substanz hinzutretend, nur ein nebensächliches Sein hinzufügt. Bei mehreren Substanzialformen in ein und demselben sind also jene Formen, die zur ersten hinzutreten, überhaupt keine formae substantiales, sondern nur accidentales, weil sie nicht das Sein schlechterdings geben — denn das ist ja durch die Erste schon da — sondern nur ein nebensächliches. — Auch dieses Argument gilt für die *ganze*

[1] I. 76. 4; I. 76. 7; II. C. G. 71; De spirit. creat. a. 3.
[2] De spirit. creat. a. 3; Anima, a. 9.
[3] II. Sent. D. 18 q. 1 a. 2; I. 115. 2.
[4] I. 76. 4.

Naturordnung. — III. Eine Mehrzahl substanzieller Formen in ein und demselben Subjekte würde jede *Erzeugung* verunmöglichen, denn diese ist als mutatio substantialis ein Übergang von einem substanziellen Nichtsein zum Sein. Bei mehreren Formen und vor allem bei einer bereits aktuellen materia prima würde aber das Erzeugte vor der Erzeugung bereits als Substanz schon existieren, also würde es nicht werden, also gäbe es überhaupt keine generatio und corruptio. Dieses Argument gilt ebenfalls für die *ganze* Naturordnung. — IV. Der metaphysischen Ordnung folgt die *logische* der Aussage. Auch die Gegner müssen zugeben, daß Substanz, Körpersein, Lebendigsein, Sinneswesen- und Menschsein vom Individuum Petrus *wesentlich,* d. h. per se necessario ausgesagt werden. Das ist aber ausgeschlossen, wenn jeder dieser Seinsgrade in ein und demselben Subjekte von einer andern aktuellen Form herrührt ; also wäre eine Wesensaussage derselben unmöglich. [1] — Trotz seiner speziellen Anwendung auf den Menschen gilt auch dieses Argument für die ganze Naturordnung. Folgerichtig gibt es im Menschen nur *eine* forma substantialis, nämlich die intellektuelle Seele, die als höhere Form direkt mit der Materia prima sich vereinigend, *potenziell alle andern enthält* und dem menschlichen Individuum das ganze aktuelle Sein gibt, d. h. das Menschsein, das Sinneswesensein, das Lebendigsein und auch das Körpersein als solches [2], weshalb schon Aristoteles gesagt : die Seele ist die substanzielle Form eines *physisch*-organischen Körpers. [3]

Kehren wir einen Augenblick noch auf die vier Gründe, die Thomas für die Einzigkeit der Form angeführt, zurück. Welches ist der tiefste und ausschlaggebendste ? Das ist der *erste.* Darüber kann kein Zweifel obwalten. Da führt er die These von der pluralitas formarum auf einen innern metaphysischen Widerspruch zurück. Ein und dasselbe kann nicht zugleich actu *mehrheitlich* und *einheitlich* sein, denn Einheit und Vielheit schließen sich innerlich formell aus. Daß Thomas selbst zuletzt alles auf diesen unwiderlegbaren Satz zurückführen wollte, das bezeugen die Quellen. [4] Ihrem Ursprunge nach läuft die ganze

[1] Die drei ersten Gründe finden sich bei Thomas in a. 3, De spirit. creaturis u. I. 76. 4 ; der vierte auch in De Anima, a. 11 u. in II. C. G. 57 u. anderwärts.

[2] « Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis, quam anima rationalis et quod per eam homo non solum est *homo* sed *animal* et *vivum* et *corpus* et *substantia* et *ens* ». De spir. creat. a. 3.

[3] I. 76. 4 ad 1 ; Anima, a. 10.

[4] Der Satz : « ex pluribus actu existentibus non fit unum simpliciter », findet sich in verschiedenen Formen in *allen Werken,* in denen Thomas die Frage

thomistische Lehre auf *Aristoteles* zurück, denn, wie wir früher sahen, schon er hat eine Wesenseinheit von mehreren aktuellen Substanzen als innerlich unmöglich abgelehnt. Nur das *potenziell Viele kann aktuell einheitlich sein.* Diesen großen aristotelischen Gedanken hat Thomas, gegenüber all seinen großen Zeitgenossen, bis in seine letzten Konsequenzen mit eiserner Logik weiter entwickelt und daher die *Einzigkeit der substanziellen Form proklamiert.* Da auf dieser Theorie allein die Möglichkeit ruht, die Einheit und Vielheit der *Weltdinge* und daher ihres Bestandes wissenschaftlich zu erklären und festzuhalten, springt die enorme Tragweite der Lösung in die Augen. Der Kampf, den Thomas hier führte, war ein Kampf **für die Harmonie der Vielheit der Weltdinge in der Einheit**, von dem wissenschaftlich die *Existenz und der Bestand*, sagen wir das *Wohl* und *Weh*, *Sein* und *Nichtsein* der materiellen Welt und speziell des Menschen abhing !

Hat Thomas die Einzigkeit der forma substantialis schon von Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn an gelehrt, oder hat er selbst eine *Evolution* durchlebt ? Das letztere dürfte, wie schon de Wulf gesagt hat [1], zutreffen. Jedenfalls ist seine Stellung im ersten Buche der Sentenzen noch eine wankende. [2] Sicher haben wir schon bei Abfassung des *zweiten Sentenzenbuches* die Lehre von der einzigen substanziellen Form in ein und demselben Subjekte [3] und später in den *Contra Gentes*, der quaestio disputata *De Anima* und *De spiritualibus creaturis* und endlich in der *Summa theologica*, wo er über die Frage einen eigenen Artikel einsetzt (I. 76. 4), läßt die Stellung an Klarheit, Präzision und Stetigkeit gar nichts zu wünschen übrig.

Der brausende Sturm.

Der zweite Lehraufenthalt des hl. Thomas an der Universität Paris (1269–1272) stand im Zeichen des Sturmes. *Roger Bacon* hatte

speziell behandelt. So : De spirit. creaturis, a. 3 ; De Anima, a. 11, II. C. G. 56 ; Summ. theol. I. 76. 4 ad 4.

[1] Gilles des Lessines, S. 47-48.

[2] I. Sent. D. 8 q. 5 a. 2. « Sed prima forma, quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua nunquam denudatur. » Im folgenden Art. 3 sagt er allerdings dann : « Anima autem comparatur ad corpus ut ejus forma a qua *totum* corpus et quaelibet pars ejus habet esse sicut a forma substantiali. » Aber diese Redeweise kann man auch bloß auf die Belebung beziehen. Sie findet sich übrigens auch bei den andern Vertretern der Pluralitas formarum.

[3] In II. Sent. D. 12 a. 4 bezeichnet er alle Formen, die zur ersten hinzutreten, als akzidentelle. In II. Sent. D. 18 q. 1 a. 2 nennt er die *Materia prima* « pure passiva », verwirft die *rationes seminales* und erklärt : « omnis forma, quae advenit post aliquod esse substantiale, est forma accidentalis. »

soeben seine Hauptwerke, in denen es an bittersten persönlichen Invektiven gegen Thomas und Albert nicht fehlte, an den Papst gesandt und der Öffentlichkeit übergeben. Auch dauerte der Kampf gegen die Partei *Wilhelms von St. Amour*, gegen dessen Angriffe einstens Albert, Bonaventura und Thomas Schulter an Schulter gekämpft, im Verborgenen noch fort, und die Führung lag, fast wie selbstverständlich, in den Händen des Aquinaten. In den gleichen Zeitraum fällt der gewaltige Geisteskampf des hl. Thomas gegen *Siger von Brabant*, den scharfsinnigen Führer des lateinischen Averroismus. Aber das Bitterste war das für den bewunderten Pariserlehrer nicht. Denn im Prinzipe standen in dieser Geistesschlacht die sogenannten Augustiner an seiner Seite, wenn auch nicht ohne jeden mißgünstigen Gedanken, wie es scheint. Übrigens wurden am 10. Dezember 1270 von Stephan Tempier, Bischof von Paris, 13 averroistische Sätze, die zum Grundstocke der Sigerischen Lehre gehörten, verurteilt.[1] Hier hatte also Thomas in der Verteidigung der unio substantialis zwischen der intellektuellen Seele und dem Leibe im Menschen den Sieg davongetragen. Denn unter den 13 verurteilten Thesen steht der Satz von dem « Intellectus numerice unus in allen Menschen » an der Spitze.

Unvergleichlich schmerzlicher mußte für Thomas der gleichzeitige Kampf für die *einzige forma substantialis* des menschlichen Kompositums sein. Der Franziskaner John Peckham, der spätere Primas von England, berichtet uns in drei Briefen über den ersten Zusammenstoß, den Thomas in Paris um das Jahr 1270 mit seinen Gegnern hatte.[2] Peckham war als Pariserdozent Augenzeuge gewesen. Darnach hatte Thomas in öffentlicher Disputation vor Bischof Stephan von Paris und den gesamten Magistri der theologischen Fakultät die Einzigkeit der forma substantialis, demütig zwar und unterwürfig, aber unerschrocken verfochten.[3] Schmerzlich mußte dieser Kampf für Thomas sein, weil er in demselben völlig *vereinsamt* und *verlassen* dastand. Nicht allein Bischof Stephan mit der ganzen theologischen Fakultät von Paris stand seiner Lehre feindlich gegenüber, sondern auch seine *Ordensbrüder* hatten ihn darob scharf angegriffen : « pro hac opinione (unitas formae) ab episcopo Parisiensi et magistris Theologie etiam a fratribus *propriis* argueretur argute. »[4] Die Einzigkeit der

[1] Chart. Univ. Paris. I. n. 432.

[2] Die drei Briefe sind datiert vom 7. Dezember 1284, 1. Januar 1285 und 1. Juni 1285. Sie sind bekanntlich im Chart. Univ. Paris (I. n. 517, 518 u. 523) publiziert. [3] Das. n. 518. [4] Chart. I. n. 523.

Form war überhaupt eine Lehre, der bis in jene Zeit die *ganze Welt*, « totus mundus » fremd war. [1] Aber Schlimmeres noch drohte Thomas, wie es scheint, schon damals.

Das Thema, welches damals in Paris zur öffentlichen Diskussion gestellt wurde, war eigentlich nicht direkt die These von der unitas formae substantialis, sondern der theologische Satz : *ob der Leib Christi nach dem Tode bis zur Auferstehung numerisch derselbe gewesen sei wie der lebendige.* [2] Das hatte Thomas kraft seiner Lehransicht von der einzigen forma substantialis im Menschen bestritten, weil er von seinem Standpunkt aus jede eigene forma corporeitatis ablehnen mußte. [3] Kurze Zeit vor der Verurteilung Sigers von Brabant hatte ein Pariser Dominikaner, wahrscheinlich Gilles des Lessines, 15 Sätze an Albert den Großen in Köln zur Begutachtung gesandt. Von den 15 Sätzen waren die ersten 13 die gleichen averroistischen Thesen, die bald nachher am 10. Dezember 1270 verurteilt wurden. Die beiden letzten von den 15 Sätzen waren präzis die beiden thomistischen Lehransichten : *vom Leibe Christi im Grabe* und die Leugnung der Komposition von Materie und Form in den geschaffenen *geistigen Substanzen.* » [4] Dieser Vorfall zeigt, wie man in jener Zeit auch im Dominikanerorden, selbst in Kreisen, die mehr der neuern Richtung angehörten, — dazu gehörte Gilles schon damals, seine Zuflucht zu Albert zeigt es —, dem Aquinaten mit einem gewissen Mißtrauen begegnete und zwar wegen seiner Lehre von der einzigen Form im Menschen. Die Verbindung der averroistischen Sätze mit den beiden thomistischen Thesen über die Einzigkeit der Form legt aber auch den Verdacht nahe, daß man kirchlicherseits schon damals in Paris ursprünglich auch eine Verurteilung des hl. Thomas im Schilde führte. Tatsächlich ist es damals allerdings nicht geschehen. Aber auch der bloße Versuch, Thomas mit Siger zu verurteilen, mußte für den englischen Lehrer, der im bittern Kampfe gegen den Averroismus für die Orthodoxie die Führerrolle gespielt, überaus schmerzlich sein. — Bitterkeiten aus der Gelehrtengeschichte ! !

Hier ist es wohl am Platze, die Stellung *Alberts des Großen* klarer zu zeichnen. War Albert vor 1270 ein Anhänger der Unitas formae substantialis ? Und wenn nicht, war er es, von Thomas beeinflußt,

[1] Das. n. 517.

[2] Vgl. Chart. An. [3] zu n. 518.

[3] Quodlib. II. q. 1 a. 1.

[4] *Mandonnet* hat bekanntlich die 15 Fragen Gilles' mit der Antwort Alberts publiziert ; « Alberti Magni de quindecim problematibus ». *Siger de Brabant*, IIme Partie, Louvain 1908, p. 29-52.

wenigstens nachher? Oder hat Thomas vielleicht sogar seine Theorie von Albert übernommen?

Im letztern Falle ist es nicht leicht faßbar, wie die These des hl. Thomas im Jahre 1270 in Paris einen solchen Sturm entfachen konnte und wie man sie dort wie eine *total neue* ansehen konnte. Doch seien wir vorsichtig. Sicher ist, daß Albert eine Reihe von Lehren gegen die sogenannten Augustiner verfocht, die unstreitig auf dem *direkten Wege zur Einzigkeit der Form lagen.* So seine Auffassung der *Materia prima als reine Potenz* [1], die Leugnung der Zusammensetzung von *Materie und Form in der Seele* [2], die Leugnung jeder *Mehrzahl der Seelen* im Menschen. [3] Er war also auf dem besten Wege. Hat er den großen aristotelischen Gedanken zu Ende gedacht? Hat er nicht im Menschen eine eigene *forma corporeitatis* oder im Körper mehrere formae angenommen?

Hier liegt die Schwierigkeit. Bis zum Ausbruch des Sturmes gegen Thomas scheint ihm das Problem gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein. [4] So war es auch bei seinen Zeitgenossen. Die eigene forma corporeitatis galt als etwas Selbstverständliches. Natürlich sagt auch er von der Seele, daß sie dem Leibe Sein und species gebe: «dat ei esse et speciem». [5] Aber gemeint ist da nicht das *Körpersein* als solches, sondern das Lebendsein, denn, erklärt er selbst, «vivere secundum Aristotelem viventibus est esse». [6] Übrigens hat de Wulf bewiesen, daß Albert in ein und demselben Körper substanzielle Elementarformen aktuell weiterbestehen ließ [7], was Thomas so kategorisch ablehnte. [8]

Hat Albert *nach dem Jahre* 1270 unter dem Einflusse seines Schülers die Einzigkeit der Form gelehrt? War Alberts Gutachten

[1] Summa de Creaturis tr. I. q. 2 a. 2-4; I. Sent. D. 35 a. 10.

[2] Das. a. 5; Summa Theol. p. II. tr. XII. q. 72. m. 2; De Anima, l. III. tr. I. c. 11; de causis et processu Universitatis, l. II. tr. II. c. 18.

[3] Summa de Creat. p. II. tr. I. q. 7; q. 78; S. Theol. p. II. tr. XII. q. 70. m. 3.

[4] Vgl. *Arthur Schneider,* Die Psychologie Alberts d. Gr. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. IV. H. 5, S. 25.

[5] Summa de Creat. p. II. tr. I. q. 4 a. 2.

[6] Das. a. 5.

[7] «Elementorum formae dupliciter sunt sc. primae et secundae. Primae quidem sunt a quibus est esse elementi *substantiale* .... et secundae sunt, a quibus est esse elementi et actio. Et quoad primas formas salvantur meo judicio in composito .... et quoad secundas formas .... non remanent *actu,* sed potentia». De Coelo et Mundo l. III. tr. II. c. 1. *De Wulf,* Gilles de Lessines, p. 41 u. 45.

[8] I. 76. 4 ad 4.

an Gilles des Lessines auf die Frage : *ob der tote Leib Christi derselbe gewesen wie der lebendige*, nicht im Sinne des hl. Thomas abgefaßt ? Man hat es behauptet. Doch hat selbst Mandonnet den oberflächlichen Charakter jenes albertinischen Gutachtens betont. [1] Und wenn man Alberts Antwort mit der Lehre, die Thomas über den gleichen Satz in Summa theol. III. 50. 5 und Quodl. II q. 1 a. 1 vorgetragen, genauer vergleicht, so sieht man, daß Albert auch da noch die eigene forma corporeitatis im Menschen verteidigt. [2] Übrigens, wie treu Albert auch nach dem Jahre 1270 noch an seiner forma corporeitatis und damit an einer gewissen Pluralitas formarum festhielt, das bezeugt seine *Summa theologica*. Ihre Abfassungszeit wird bekanntlich, da in derselben das Konzil von Lyon 1274 erwähnt wird [3], in den letzten Lebensabschnitt Alberts verlegt, sicher nach 1270. Nun finden wir in dieser Summa Redeweisen, die nur ein Anhänger einer Mehrzahl von substanziellen Formen im Menschen anwenden konnte. So, wenn er, von der *physischen* Ordnung redend, sagt : « Uniuscujusque esse substantiale est actus formae *ultimae* », oder : « Forma autem *ultima* et constitutiva in homine est anima rationalis. » [4] Aber mehr noch. Da wo er ex professo von der Vereinigung von Seele und Leib spricht [5], sagt er ausdrücklich, daß der Leib und die Seele im Vereinigten *als zwei verschiedene Formen unterschieden bleiben :* « est enim quaedam unio ad modum *communicationis plurium* in uno ; et sic unita remanent distincta secundum **formas** et proprietates suas ». — Kein Zweifel, Albert ist immer ein Anhänger der forma corporeitatis gewesen und geblieben. Thomas stand mit seiner Einzigkeit der Form ganz allein, wie de Wulf richtig gesagt ! [6]

Der Wegzug des Aquinaten von Paris an die Hochschule in Neapel (1272) und sein Tod am 7. März 1274 hat den Widerstand seiner Gegner nicht gebrochen. Sie taten alles, um den großen Toten, um den die Wissenschaft und die Kirche trauerten, noch zu schlagen. Stephan

[1] *Siger de Brabant*, Ire partie, p. 107.

[2] Albert sagt : der Leib Christi ist tot derselbe wie der lebendige « secundum *esse corporis* non simpliciter », d. h. die Körperform ist noch da ; Thomas sagt : « idem numero secundum *materiam* sed non secundum *formam substantialem*, quae est anima », d. h. die Seele ist auch die forma corporis.

[3] p. II. q. 122. m. 1 a. 2.

[4] S. Theol. p. II. tr. 13. q. 77. m. 3. Hier führt er die 36 Gründe gegen den Intellectus numerice unus des Averröes an, die er aus seinen frühern Opusculum « De Unitate intellectus contra Averroem » in die Summa herübergenommen.

[5] « Utrum anima rationalis unibilis sit corpori », p. II. tr. 13. q. 76 m. 1.

[6] Gilles des Lessines, 45.

Tempier verurteilte am 7. März 1277 unter 219 Sätzen mehrere thomistische Thesen.[1] Der 7. März — Todestag des hl. Thomas — als Datum der Verurteilung, hatte vielleicht eine besondere Bedeutung. Doch war die berühmte These von der *Einzigkeit der Form* nicht unter den verurteilten. Das Fehlende sollte bald durch einen andern nachgeholt werden und zwar durch einen Dominikaner, einen Ordensbruder des hl. Thomas, der ein glühender Eiferer der alten Richtung geblieben war. Das war Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, der am 18. März 1277 mit 29 andern Sätzen auch die Einzigkeit der Form des hl. Thomas verurteilte.[2] Damals reiste der greise Albert von Köln nach Paris zur Verteidigung seines großen Schülers. Doch bedeutet seine Intervention nicht eine Stellungnahme *für* die unitas formae, denn hierin war er mit Kilwardby sachlich einig.[3] Aber das ganze Vorgehen gegen seinen ruhmreichen, von ihm hochgeschätzten Schüler schmerzte ihn bitterlich. Dazu kam, daß Kilwardby — und Stephan Tempier hatte, wie wir gleich sagen werden, ähnliche Pläne — noch andere grundlegende Thesen der neuen Richtung verurteilte: so die reine *Potenzialität der Materia*, die *Einzigkeit der Seele* im Menschen.[4] Letztere hatten sogar die meisten Augustiner des 13. Jahrhunderts mit Albert und Thomas verteidigt. Kilwardbys Verurteilung war somit außerordentlich *reaktionär*. Dennoch gab sie dem Bischof von Paris den Mut, ebenfalls zu einem neuen und kräftigeren Schlag gegen Thomas auszuholen, nachdem ein Ordensbruder des Seligen seine Hauptthese getroffen hatte. Rom hat, wie John Peckham andeutet, diesen Plan vereitelt.[5] In Paris tobte indessen der Kampf «für» und «gegen» die unitas formae weiter. Die These gewann dort in Gilles von Rom[6] und Gilles des Lessines[7] zwei ungleich kluge, aber beide tapfere Verteidiger.

Ein besonders bewegtes Nachspiel erhielt der Kampf in England. Von dort wurde Robert Kilwardby als Kardinal nach Rom befördert.

[1] Chart. I. n. 473. [2] Das. n. 474.

[3] Das geht aus der Verdammungsformel hervor. «Item quod corpus vivum et mortuum est aquivoce corpus et corpus mortuum secundum *quod corpus mortuum* sit corpus secundum quid». Kilwardby meint also, daß im Tode der Körper als Körper kraft seiner eigenen Form bleibe, u. das war auch die Ansicht Alberts an Gilles des Lessines.

[4] Chart. I. n. 474. [5] Chart. I. n. 517.

[6] Quaestio de gradibus formarum, in Venedig 1505 publiziert.

[7] «Tractatus fr. Aegidii des Lessines, *De unitate formarum*», ed. v. *De Wulf*, in «Les Philosophes Belges» B. I.

Ihm folgte als Primas der Franziskaner John Peckham. Petrus de Confleto O. P., Erzbischof von Korinth, hatte seinem Ordensbruder Kilwardby schwere Vorwürfe gemacht wegen der Verurteilung des Aquinaten. Robert antwortete entschuldigend, daß seine Sentenz nur den Charakter eines *Lehrverbotes* gehabt hätte.[1] Der Sturm tobte weiter. England, einst der Herd des Antithomismus, selbst in der dortigen Dominikanerprovinz, zählte bald glühende und stürmische Verteidiger der unitas formae. Nicht ohne Bitterkeit beklagt sich der neue Primas über einen Dominikaner, der emphatisch erklärt hatte: er wollte die Einzigkeit der Form jedermann gegenüber, « contra omnes viventes homines » verfechten.[2] Dieser Umschwung in England war veranlaßt worden durch das Dominikanergeneralkapitel zu Mailand (1278), das Weisung erteilt hatte, die Lehre des Aquinaten zu verteidigen.[3] Von nun an macht sich der Einfluß von dieser Seite her, der offenbar in Rom Deckung fand, mehr und mehr geltend. Gegen ihn vermochte auch John Peckham, der 1286 die unitas formae nochmals verurteilte[4], nicht aufzukommen.

Um keinen thomistischen Lehrpunkt hat der Sturm im 13. Jahrhundert so getobt, wie um die These von der unitas formae!

Die Einzigkeit der Form und die moderne Naturwissenschaft.

Auch in der Folgezeit blieb die Lehre von der einzigen Substanzialform in ein und derselben Substanz nicht unangefochten. Mit dem eintretenden Zerfall der Metaphysik im 14. und 15. Jahrhundert war der Kampf gegen diese grundlegende These des Thomismus gegeben. Sie ist eine *eminent metaphysische* These! Das ist es auch, was uns bewogen, hier noch ihr Verhältnis zur *modernen Naturwissenschaft* kurz zu zeichnen.

Vielen ist es rätselhaft und unfaßlich, wie gerade die thomistische Lehre von der einzigen Wesensform im Kompositum, von der doch wie wir soeben sahen, das Sein und die Selbständigkeit der Naturdinge abhängt und ohne die es keine irdischen Substanzen gibt, weil es keine Einheit in der Vielheit der Teile gibt, in der modernen Naturwissenschaft, die so Großartiges geleistet, am wenigsten Verständnis gefunden hat.

[1] *P. Ehrle* S. J. hat diese Antwort im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte V. 614 publiziert.
[2] Chart. I. n. 518.
[3] Ib. n. 481.
[4] Vgl. *d'Argentré,* Collectio judic. I. 237.

Sie erregte in diesen Kreisen sogar viel mehr Anstoß, als jene mittelalterlichen Theorien von einer *Mehrzahl von Formen* in ein und demselben Subjekte. Man gab dieser letztern ausgesprochen kollektivistischen Auffassung der Dinge weitaus den Vorzug. Woher das alles ?

Der Grund liegt in der *methodischen Eigenart* der modernen Naturwissenschaft. Methodisch bloß quantitativ eingestellt, wertet sie nur quantitativ, erzielt sie nur quantitative Resultate und hat sie auf diesem Gebiete Erstaunliches und Großartiges geleistet. So wollen auch ihre fruchtbarsten Hypothesen von der *Erhaltung der Energie* und der *Atome* als letzten Elementen des körperlichen Seins, die jetzt allerdings auf *Elektronen*, als noch ursprünglichere und weniger zahlreiche Urstoffe zurückgeführt werden, gewertet werden. Wir kritisieren nicht, sondern erklären nur. Aber der längst tote und doch noch lebende Dr. Matthias Schneid hat es vor Jahren richtig gesagt : die Naturwissenschaft kümmert sich nicht um das Wesen des Körpers und seine konstitutiven Prinzipien [1], mit andern Worten um das *Wassein* und *Warumsein* der sichtbaren Dinge, sondern um das sichtbare *Wie* und *Woraus*, um die Phänomene und die Gesetze ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge und räumlichen Koëxistenz. Selbst da, wo sie angeblich am tiefsten dringt, in der *Chemie*, erreicht sie das Wesen nicht, sie verläßt ihre rein quantitativen Bahnen auch da nicht. Die Beurteilung der *chemischen Mischung* illustriert das Gesagte ausgezeichnet. Da der aus den Elementarstoffen durch chemische Mischung entstandene Körper ein durchaus *neuer* Körper ist, indem er eine einheitlich von den Elementen verschiedene Tätigkeit aufweist, haben Aristoteles [2] und Thomas [3] geschlossen : die vor der Mischung aktuell vorhandenen Elementarformen sind im gemischten dritten Körper *nicht mehr aktuell*, sondern nur mehr *virtuell* unter der *einen aktuellen forma substantialis* des neuen Körpers vorhanden. Im gleichen Sinne hat neuestens P. Gredt mit der ihm eigenen Gründlichkeit die *Elektronenhypothese* erklärt. Die *aktuellen* Formen, sagt er, der Elektronen gehen in der chemischen Mischung unter und bleiben in dem aus ihnen entstandenen Elemente nur virtuell unter der *einen* neuen aktuellen Form des Elementes. [4] *Philosophisch* ist diese Erklärung der chemischen Mischung

[1] Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas (1890), S. 49.
[2] De Gen. et Corrupt. l. I. c. 10.
[3] 2. C. G. 56 ; De Anima, a. 9 ad 10 ; S. Th. I. 76. 4 ad 4.
[4] Die Lehre von Materie und Form und die Elektronentheorie. Div. Thomas, B. I, H. 3 (1923), S. 275-88.

kaum anfechtbar. Sie stützt sich, wie Farges treffend gesagt [1], auf den unumstößlichen Erfahrungsgrundsatz: *wie die Tätigkeit, so der Tätige*, d. h. die Substanz: « operatio sequitur esse ». Entsteht aus Wasserstoff und Sauerstoff Wasser, das eine ihm eigene einheitliche, von den Komponenten verschiedene Tätigkeit hat, so müssen die *aktuellen* Formen der beiden Komponenten im dritten untergehen, sonst wäre Wasser nicht ein neuer Körper mit dem ihm eigenen Wirken. Diese Erklärung trägt aber auch den Tatsachen Rechnung, daß das Wasser aus jenen beiden Komponenten entstanden und in die beiden chemisch wieder aufgelöst werden kann, indem sie *virtuell* beide im Kompositum weiter verbleiben läßt.

Allein die Chemie hat kraft ihrer rein quantitativen Methode mit der obigen philosophischen Erklärung nichts zu tun und will damit nichts zu tun haben. Sie hat mit « *Substanz* » im philosophischen Sinne nichts zu tun und daher nichts mit einer *substanziellen Form* als Prinzip der Einheit, weil sie mit der *Einheit*, die etwas *Quidditatives* und nicht etwas Quantitatives ist, überhaupt nichts zu tun hat. Alles das ist *Metaphysik*. Daher die Verständnislosigkeit für die grundlegende Bedeutung unserer These von der Einzigkeit der Form in den Weltdingen. Was die Chemie in der chemischen Mischung untersucht, ist nur die Quantität. Und da nun die Gewichtssumme der chemischen Komponenten gleich ist der Gewichtssumme des Kompositums, kraft der Erhaltung der Masse, und nach dieser rein quantitativen Seite die Komponenten im Kompositum tatsächlich sich auswirken, schließt die Experimentalwissenschaft, daß die Elementarstoffe im Kompositum aktuell dieselben bleiben. Aber diese Auffassung hat mit der philosophischen Frage des Problems nichts zu tun, weil sie ausschließlich quantitativ ist.

Das alles führt uns noch einen Schritt weiter. Die ganze Theorie von *Materie* und *Form*, d. h. der **Hylomorphismus**, hat mit der modernen Naturwissenschaft an sich überhaupt nichts zu tun und hängt an sich ganz und gar nicht von ihr ab. Dieser Gedanke ist zaudernd schon häufig ausgesprochen worden. Jüngst am internationalen Thomistenkongreß in Rom hat ihn mein verehrter Kollege, P. de Munnynck, als *These* aufgestellt und begründet. [2] Trotz Einwänden ist sie in keiner

[1] Matière et forme en présence des sciences modernes. Paris 1892, p. 184. Dazu Schneid, *Naturphilosophie*, S. 196 ff.

[2] Vgl. Acta primi congressus thomistici internationalis. Romae 1925, pag. 121 bis 127, 267-68.

Weise erschüttert worden. Wie wäre das auch möglich? Da Materie und Form das *Wesen*, die konstitutiven Prinzipien des Körpers überhaupt betreffen, ist diese Frage eine *metaphysische*, mit der die experimentelle Wissenschaft, weil sie nur quantitativ eingestellt ist, an sich nichts zu tun hat und nichts zu tun haben will. Gewiß, die wahre Metaphysik muß sich auch auf die *Erfahrung* stützen. Aber sie ruht nicht auf der experimentellen, rein quantitativ eingewerteten Erfahrung. Ein Aufstieg von dieser zu einem quidditativen, d. h. metaphysischen Resultat wäre ein Schluß, dessen Conclusio unendlich weiter und inhaltsreicher wäre als die Prämissen. Grundlage der Metaphysik ist die *allgemeine Erfahrung*, deren Gültigkeit auch die Experimentalwissenschaft nicht in Frage stellen darf, weil sie dieselbe notwendig voraussetzt für das Experiment und seine Resultate.

Das beleuchtet nochmals unsere Frage von der *Einzigkeit der Substanzialform* in ein und demselben substanziellen Naturding. Es zeigt uns, wie Thomas, gestützt auf Aristoteles, gegen das gesamte 13. Jahrhundert die Einzigkeit der Form für *alle Naturdinge*, auch die anorganischen, vindizierte. Ob und wann zwischen mehreren Konstituenten eine unio substantialis vorhanden sei, das muß aus der Erfahrung bewiesen werden, aus der Tätigkeit : « operatio sequitur esse ». Ist sie wirklich vorhanden, so kann sie nur das Resultat einer *einzigen* substanziellen Form sein. Denn es ist *innerlich* — also metaphysisch — unmöglich und daher auch absolut undenkbar, daß ein und dasselbe zugleich aktuell *eines* und aktuell *zwei*, d. h. *einheitlich* und *vielheitlich* sei, — die These ist *eminent metaphysisch !* Dagegen ist es kein Widerspruch, daß ein und dasselbe virtuell resp. potenziell vielheitlich und aktuell einheitlich sei. — *Die Harmonie von Vielheit und Einheit der Naturdinge ruht auf der Lehre von Akt und Potenz !*

(Fortsetzung folgt.)



Franz Brentano und Max Scheler über das Gute an sich.

Von P. Anton M. ROHNER O. P.

Teils direkt, teils indirekt auf dem Umwege über Husserl und seine Schule, hat Franz Brentano auf Max Scheler einen wesentlichen Einfluß ausgeübt. Der radikale Wandel, der sich in den letzten Jahrzehnten innerhalb der deutschen Philosophie vollzogen hat, ist zwei elementaren Einsichten zu verdanken, die Franz Brentano der aristotelischen Philosophie entnahm und dem philosophischen Denken der Gegenwart wieder zuführte: der Einsicht in die Bedeutung des « Intentionalen » im Wesen unserer Akte und der Einsicht in den fundamentalen Charakter des unmittelbar Evidenten im Denken und Leben des Menschen.

Scheler ist Ethiker. Das ganze Denken Schelers ist ethisch orientiert. Das Ethos ist das Zentrum, das nicht nur sein Wollen, sondern auch sein Denken bis in die letzten Wurzeln hinein beherrscht. Brentano ist vor allem Metaphysiker. In der ersten Periode seines Philosophierens ging er ganz in der Liebe zu Aristoteles auf. Die mittlere Periode seines Lebens gehörte seinen Studien über « empirische Psychologie », durch die er seinem Aristotelismus eine breitere Basis zu geben versuchte. In der dritten Periode endlich kommt er wieder auf seine erste Liebe zurück, um den Ergebnissen seiner psychologischen Arbeiten einen Zug zum Höhern zu geben.

Es ist nicht uninteressant, die Anschauungen dieser beiden Denker über *das Gute an sich* nebeneinander zu stellen und dadurch gegen einander abzuwägen.

Es ist aber noch viel interessanter, zu sehen, wie bei Thomas von Aquin die Unzulänglichkeiten und Einseitigkeiten Brentanos und Schelers ausgeglichen und das Richtige in der Auffassung beider zu einer schönen Harmonie verbunden ist.

* * *

Franz Brentano hat seine Philosophie des Guten an sich am kürzesten und klarsten in einem Vortrag dargestellt, den er am 23. Januar 1889 in der Wiener juristischen Gesellschaft hielt.[1] Er sagt darin inbezug auf das Gute im wesentlichen folgendes:

Manche meinen, das sei gut, wozu ein gewisser Drang des Gefühles sich im Menschen zu entwickeln pflege. Diese Behauptung ist aber gänzlich verfehlt. Denn auch eine lasterhafte Neigung übt als Drang oft die unbeschränkteste Herrschaft aus.

Andere meinen, gut sei, was uns den andern angenehm mache. Das kann aber nicht wahr sein, denn damit würde man ja der Kriecherei das Wort reden.

Wieder andere sagen, das Gute habe seinen Ursprung in dem « Du sollst ». Allein nicht nur die Guten, sondern auch die Schlechten (Tyrannen und Räuber) sagen « Du sollst ». Auch diese Erklärung entspricht also nicht der Wahrheit.

Die Griechen haben das Gute in die schöne Erscheinung gelegt. Das tugendhafte Betragen nannten sie τὸ καλόν. Allerdings ist die Tugend eine erfreulichere Erscheinung als die sittliche Verkehrtheit. Aber nicht alles, was uns schön erscheint und uns deshalb erfreut, ist deswegen schon gut. Diese Auffassung des Guten ist zu äußerlich.

Was ist also das Gute? Das sittlich Gute ist in unserm Wollen. Ein gutes Wollen aber ist dann vorhanden, wenn der gewollte Zweck und die gewollten Mittel gut sind.

Die eigentlichste Frage der Ethik ist also: Welcher Zweck ist richtig? Antwort: Der richtige Zweck ist das Gute, das Vorzügliche, das Beste unter dem Erreichbaren.

Der Zweck ist « gut », wenn das mit richtiger Liebe zu Liebende, also das Liebwerte, *in sich selbst*, das heißt, *um seiner selbst* und nicht um eines andern willen geliebt wird. Beispiele:

Wir geben der Einsicht vor dem Irrtum den Vorzug. Jedes andere Lieben würden wir ohne weitere Überlegung, ja vor aller Überlegung als ein grundverkehrtes ansehen.

Wir geben der Freude den Vorzug vor der Traurigkeit. Jedes entgegengesetzte Verhalten würden wir ohne weiteren Vergleich als ein verkehrtes Verhalten bezeichnen.

[1] *Franz Brentano*, « Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis ». 2. Aufl., herausgegeben und eingeleitet von Oskar Kraus. Leipzig (F. Meiner) 1921. — Der Vortrag selbst führte den Titel « Von der natürlichen Sanktion für recht und sittlich ».

Wir zählen auch die Richtigkeit und den höhern Charakter der Gemütstätigkeit selbst zu dem Guten an sich.

Welches ist unter dem erreichbaren Guten das « Bessere » ? Im allgemeinen ist das Bessere das, was wert ist, mit größerer Liebe geliebt zu werden. Mit größerer Liebe aber verdient geliebt zu werden, was *evidentermaßen* einem andern vorzuziehen ist. Beispiele : Evidentermaßen ist das Gute dem Schlechten vorzuziehen.

Ebenso ist die Existenz eines als gut Erkannten seiner Nichtexistenz oder die Nichtexistenz eines als schlecht Erkannten seiner Existenz, das ganze Gute einem Teil des Guten oder ein Teil des Schlechten dem ganzen Schlechten, das dauerhafte Gute dem vergänglichen Guten oder das vergängliche Schlechte dem dauerhaften Schlechten vorzuziehen.

Endlich wird jeder Einsichtige das intensivere Gute dem weniger intensiven Guten oder das weniger intensive Schlechte dem intensiveren Schlechten vorziehen.

Allerdings können wir aus unsern Erfahrungen nur in beschränktem Umfange eine Erkenntnis des in sich Bessern schöpfen.

Welches ist unter dem erreichbaren Guten das « Beste » ?

Das Bereich des höchsten praktischen Guten ist die ganze unserer vernünftigen Einwirkung unterworfene Sphäre, soweit in ihr ein Gutes verwirklicht werden kann.

Der richtige letzte Lebenszweck des Menschen besteht also darin, das Gute in diesem weiten Ganzen nach Möglichkeit zu fördern. Alles engere Gute zu dem Guten dieses weitesten Kreises in Zweckbeziehung zu setzen, das ist unsere eigentliche Lebensaufgabe. Das Beste des erreichbaren Guten ist, Gutes zu Gutem zu fügen. Das heiße ich das Prinzip der Summierung des Guten. Das ist das Grundprinzip des guten Menschenlebens.

Und selbst wenn gesagt wird : liebe Gott über alles ! (wie auch Aristoteles sagt, Gott sei mehr noch das Beste zu nennen als das Ganze der Welt), so liegt auch da eine besondere Anwendung des Prinzips der Summierung vor. Denn was denkt man unter Gott anderes als den Inbegriff alles Guten in unendlicher, überschwänglicher Steigerung ? [1]

* * *

[1] Die ganze Darstellung läßt deutlich erkennen, daß es Brentano um den Versuch zu tun war, die spezifisch « englische Moralphilosophie » mit der aristotelischen Ethik ins Einvernehmen zu setzen.

Max Scheler setzt sich in verschiedenen Schriften mit dem « Guten an sich » auseinander. Alle seine Ausführungen und Polemiken in dieser Sache laufen in der Behauptung zusammen : Das sittlich Gute bezw. das sittlich Schlechte im ursprünglichen Sinne des Wortes sind nie *gegenständlich* für die sittliche Liebe bezw. für den sittlichen Haß. Von einer Liebe zum Guten oder einem Hasse zum Bösen zu reden, ist nach Scheler widersinnig. Die folgende Darlegung ist den Kapiteln « Grundwerte der Liebe und die Liebe zum Guten » und « Liebe und Person » aus seinem Buche « Liebe und Haß » entnommen. [1]

Wer das Gute in der Liebe oder das Böse im Hasse gegenständlich machen will, verwechselt entweder das sittlich Gute mit irgend einem andern Werte (dem Schönen, dem Wahren, dem Edlen usw.), oder er verwechselt die Liebe mit einem andern Akte (dem Vorstellen, dem Fühlen, dem Sich-Freuen usw.).

Wem aber das Wesen der sittlichen Liebe einmal durchsichtig geworden ist, der kann nicht mehr von einer Liebe zum Guten qua Guten reden. Es gibt keine Liebe zum Guten als solchem. Die Liebe zum Guten ist selbst schlecht, da sie notwendig Pharisäismus ist. Das gleiche gilt auch vom « Wollen des Guten um des Guten willen ». Denn wer das Gute liebt, wer das Gute will um des Guten willen, wer einem andern hilft, nicht um ihm zu helfen, sondern um gut zu sein, um gut zu handeln, der ist tatsächlich nicht gut, der will tatsächlich nicht gut *sein*, der handelt tatsächlich nicht gut, sondern es liegt ihm ausschließlich daran, vor sich, vor den andern, vielleicht gar vor Gott « gut » zu « *erscheinen* ». Darum ist er ein Heuchler, ein Pharisäer.

Wer das Gutsein zum Gegenstande seines Wollens macht, für den ist das Gute eine Sache der Überlegung, der Berechnung, der Beurteilung. Das Gute fängt aber nicht erst mit der Überlegung an. Das Gute, das nicht tiefer reicht als die Beurteilung, das nicht ursprünglicher ist als alle Überlegung, darf nicht als das sittlich Gute angesprochen werden.

Deshalb kleidet sich der Satz : « Liebe das Gute » so leicht in die Formel : « Liebe die Menschen, sofern sie gut sind », und der Satz : « Hasse das Böse » so leicht in die Formel : « Hasse die Menschen, sofern sie böse sind. » Diese Formel aber ist die Formel des Pharisäismus. Der Grundsatz des Christentums lautet : « Liebe alle Menschen — und

[1] *Max Scheler,* Wesen und Formen der Sympathie, Bonn (Fr. Cohen) 1923, B. Liebe und Haß, II. Grundwerte der Liebe und die Liebe zum Guten, III. Liebe und Person, S. 187-194.

die Bösen sogar in besonderem Maße.» Mit der Unterscheidung aber: «Ich *liebe* wohl die bösen *Menschen*, ich *hasse* nur das *Böse* an ihnen», kommt man nicht aus dem Pharisäismus heraus. Denn man liebt nicht das Gute und haßt nicht das Böse, *weil Liebe und Haß sich immer auf konkretes Seiendes richtet.* [1]

Die sittliche Liebe hat also nichts zu tun mit der Liebe zum Guten. Wir können Liebe zu Dingen, zu Gütern, zu Werten aller Art, zum Schönen, zum Wahren, zur Tugend, zu Eigenschaften, zu Taten, zu Werken, zu Ideen, zu Verhaltungsweisen usw. haben, aber diese Liebe deckt sich nicht mit der sittlichen Liebe.

Die sittliche Liebe ist nicht Liebe überhaupt. Liebe überhaupt ist auf Gegenstände des gesamten Wertreiches bezogen. Die sittliche Liebe dagegen ist scharf ausgeprägter Art.

Die sittliche Liebe ist jener Akt, durch den uns die individuelle Person und ihr Wert als Individuum zur Gegebenheit kommt. Erster Beweis: die sittliche Liebe ist der höchste sittliche Akt. Im höchsten sittlichen Akt muß der höchste sittliche Wert aufleuchten. Der höchste sittliche Wert ist der Personwert, zunächst der Wert der eigenen Person. Also müssen wir die sittliche Liebe an jener Stelle sehen, an der uns der Wert der Person zuallererst und am ursprünglichsten gegeben ist. Zweiter Beweis: Die Eigenschaften, Taten, Werke, Verhaltungsweisen einer Person, die wir lieben, können sich ändern, ohne daß wir aufhören, die Person zu lieben. Also ist es nicht die Liebe zum Guten an einer Person, die unsere Liebe zu ihr begründet, sondern aller Liebe zu diesem oder jenem Guten, das wir an einer Person gewahren, geht die Liebe zur Person qua Person voraus. Das sittliche Personsein ist nicht etwas, was zum Personsein überhaupt erst nachträglich hinzukäme. Personsein und sittliches Personsein ist ein- und dasselbe. Das sittlich Gutsein ist nicht etwas, was zum Personsein wie eine Eigenschaft hinzuträte, die man beliebig streichen und wieder hinzusetzen könnte, ohne daß sich am Personsein etwas änderte. Die Person und der Personwert, d. h. das Gute kommt im Vollzug des *einen Liebesaktes* als Phänomen unmittelbar zur Erscheinung.

Das Gute an sich also ist dasjenige, was wir im Lieben am unmittelbarsten und ursprünglichsten im Wesen der Person erfassen.

[1] Für sich genommen, ist dieser Satz Schelers gewiß wahr. Er begründet aber nicht, was er begründen sollte, weil in jedem konkreten Akte menschlichen Liebens und Hassens ein Element abstrakter Art mitgegeben ist.

Das *sittliche* Personsein und das *gute* sittliche Personsein lassen sich im Liebesakte einfach nicht trennen.

Der *Selbstwert*, d. h. die sittliche Güte der eigenen Person taucht in der sittlichen Selbstliebe auf. Der *Fremdwert*, d. h. der sittliche Wert der fremden Person ist im Mitvollzug der Liebe des andern gegeben. Die Selbstliebe aber und die Fremdliebe haben ihre gemeinsame Quelle in der *Gottesliebe*.

Die Liebe stellt sich dar als eine Bewegung von den niedern zu den höhern Werten. Diese Bewegung geht aus vom absoluten Höchstwerte, vom Werte der Person Gottes. Dieser Wert kristallisiert sich zunächst in den endlichen, geschaffenen Personwerten, so daß jede geschöpfliche Person Gott auf ihre Art so liebt, wie Gott sich selbst auf seine Art liebt. Die Liebesbewegung geht von da auf die verschiedenen Arten der unpersönlichen Werte in der Weise über, daß die höhern Werte immer den niedern Werten vorgezogen werden und vorgezogen werden müssen, weil *die Liebe*, in der Gottesliebe wurzelnd, diese Vorzugsordnung notwendig fundiert.

Der Haß ist die Umkehrung der Liebesordnung. An die Stelle, an der Gott sein sollte, setzt der Haß einen Abgott, einen Scheingott, einen Götzen. Die Folge ist eine Verkehrung der Vorzugsordnung, d. h. wo der Haß herrscht, werden die niedrigeren Werte den höhern Werten vorgezogen.

Der Haß ist also gerade so ursprünglich wie die Liebe und das sittlich Böse ist gerade so ursprünglich wie das sittlich Gute. Wie es ein Gutes an sich gibt, gibt es auch ein *Böses an sich*. [1]

* * *

Thomas von Aquin stellt seine Ethik ebenfalls auf das Fundament des Guten an sich. Was wir das Gute an sich nennen, heißt er bonum

[1] Wir haben diesen Punkt schon einmal in einem früheren Artikel berührt: « Thomas von Aquin oder Max Scheler. Die Wertethik und die Seinsphilosophie ». (« Divus Thomas », 2. Band, 1. und 3. Heft). Das Folgende soll die frühere Kritik ergänzen. Aus der Gegenüberstellung Brentanos und Schelers ergibt sich, daß Brentano das Gute an sich rein vieldeutig (aequivoce) faßt. Darum kommt er schließlich zum Prinzip der Summierung des Guten. Scheler dagegen nimmt das Gute an sich rein eindeutig (univoce). Deshalb kann er kein Gutes als sittlich Gutes gelten lassen, das nicht unmittelbar in der Gottesliebe gegründet wäre; Thomas von Aquin hält das Gute an sich weder für vieldeutig noch für eindeutig. Er sieht in ihm einen *analogen* Begriff. Das Konkrete, worauf das Gute an sich bezogen wird, ist schlechthin verschiedenartig (gegen Scheler), aber doch in *gewisser Beziehung* eins, der Attribution und der Proportionalität nach (gegen Brentano).

honestum. Das bonum honestum hat aber einen zweifachen Sinn bei Thomas. Einmal ist es das Gute *in sich,* d. h. jenes Gute, das irgend einen Grad der Güte in sich hat und darum als solches erstrebenswert ist, im Gegensatz zu jenen reinen Nutzwerten, deren ganze Güte darin aufgeht, einem andern nützlich zu sein. So hat das gesunde Leben einen gewissen Eigenwert. Die Medizin als Medizin dagegen empfängt den ganzen Wert aus ihrer Hinordnung zur Wiederherstellung der gestörten Gesundheit. Alles *Gute in sich* darf Zweck genannt werden, weil es so geartet ist, daß ein Wollen oder Begehren darauf hin*zielen* kann. Im Vollsinne des Wortes ist das bonum honestum das *Gute an und für sich* (per se et propter se). Wir nennen es kurz das Gute an sich. Das Gute an sich hat das Gute so in sich, daß es überhaupt *nur* um seiner selbst willen und nie um eines andern willen geliebt werden kann. Das Gute an sich kann nur Zweck, nie Mittel zum Zwecke sein.

Das Gute, qua Gutes, das Gute als solches (bonum ut sic) ist *das Gute an sich.* Dieses Gute schließt jede Hinordnung auf ein Höheres aus. Dieses Gute schließt in seinem Begriff nur Gutes ein. Das Bessere und das Beste ist in diesem Begriffe des Guten eingeschlossen. Wer « das Gute » — ohne jeden Zusatz und ohne jede Einschränkung — will, der kann in seinem Wollen gar nicht darüber hinausgehen. Wer das Gute in diesem Sinne will, kann gar nicht anders, als eo ipso auch das Bessere und Beste zu wollen.

So will der Mensch das Gute. Ohne dieses Wollen des Guten kann der Mensch als Mensch überhaupt gar nichts wollen. Dieses Wollen ist die Grundströmung in allen Arten und Richtungen des menschlichen Wollens. Homo vult naturaliter bonum, et sine hac universali volitione nemo potest aliquid velle.[1] Das Gute um des Guten willen wollen heißt, es formaliter wollen. Das Gute ist nicht *das, was* wir wollen, sondern das Grundmotiv, *durch das* wir wollen, was immer wir wollen.[2]

Was ist nach Thomas das Erste, *was* wir wollen, mit andern Worten, worin findet das Grundwollen des Menschen seine allererste

[1] S. Th. I-II q. 9 a. 6 ad 3.

[2] Kant hat mit dem Wollen des Guten um des Guten willen viel Unfug getrieben. Dieser Unfug mag für Scheler der Anlaß gewesen sein, gegen den « Pharisäismus » dieses Wollens so energisch aufzutreten. Seine Polemik trifft die Scholastik nicht. Sein Angriff richtet sich nicht gegen die Objektivität des Guten an sich, sondern gegen die Gegenständlichkeit desselben, wie wenn das bonum ut bonum ein konkreter Gegenstand neben anderen konkreten Gegenständen wäre.

Erfüllung? Offenbar in dem, was dem Wollen am nächsten liegt. Dem Wollen liegt am nächsten der Wollende. Jeder liebt sich selbst am ursprünglichsten. Die Selbst-Personliebe ist die Substanz aller Liebe des Menschen. Die natürliche Selbstliebe des Menschen ist aber deshalb Personliebe, weil jeder sich liebt sub ratione boni. Das ursprüngliche liebende Selbst ist gerade so weit, wie das Gute, das er liebt. Das Gute, das er liebt, ist das Gute an sich, im vollkommenen Sinne des Wortes. Aber nur formaliter. Also ist auch die Person, die sich selbst liebt, das Gute an sich, und zwar nicht nur formaliter, sondern materialiter.

Die Liebe zum Guten und die Liebe zur eigenen Person fallen im ersten Liebesakte in eins zusammen. Im Vollzuge der Grundliebe zum Guten vollzieht sich die Grundliebe zum eigenen Selbst. Diese Liebe begründet alle weitere Liebe, kann aber selbst nicht weiter begründet werden. Sie ändert sich nie im Menschenleben, während alles weitere im Lieben des Menschen fortgesetzten Änderungen und Schwankungen, Erfüllungen und Entleerungen ausgesetzt ist.

Die Liebe zu sich selbst ist die *erste* Erfüllung der Liebe zum Guten. Das Gute ist nur Zweck (formaliter) und nie Mittel zum Zweck. Das Gute als Mittel zum Zwecke auch nur denken zu wollen, ist vollendeter Widersinn. *Darum* darf auch die menschliche Person niemals als Mittel zum Zwecke angesehen werden.

Die Liebe zum Guten ist Liebe zum Bessern, ist Liebe zum Besten. Das Streben nach Vollkommenheit kommt der menschlichen Person auf Grund seiner Natur zu. Die Naturgabe zeigt des Menschen Lebensaufgabe an.

Das erreichbare Beste des Menschen kann nicht in einem unpersönlichen Werte liegen. Denn alle ursprünglichen Werte sind niedriger, weil enger als die Naturanlage der menschlichen Person. Das Höhere aber kann nicht durch das Niedrigere vervollkommnet bezw. in die Höhe gezogen werden.

Das erreichbare Beste ist für den Menschen die Verbindung mit einer unendlichen Person.

Die persönliche Freiheit und das persönliche Gewissen dienen dem Menschen beim Aufstieg der Seele zu Gott. Die sittliche Tugend bildet die Leiter. Die sittliche Tugend zieht in der Rangordnung der festen, *unveränderlichen* Werte die evident höhern den niedrigern vor und trifft in der Menge der *veränderlichen* Güter, die nach Zeit, Ort

und Umständen einer veränderlichen Wertung unterliegen, die richtige Wahl und Auswahl.

Die Liebe zur eigenen Person steht am Anfang, die Liebe zur göttlichen Person steht am Ende; zwischen hinein fällt die Liebe zu den unpersönlichen Werten. Die Liebe zur Person ist die Substanz der Liebe, jede weitere Liebe ist nur ein Akzidens der Liebe.[1]

So gleicht die persönliche, freie, sittliche Liebe des Menschen einer Bewegung, die von der unbeweglichen Naturliebe der Person ausgeht (die selbstverständlich nichts mit Triebliebe oder Instinktliebe usw. zu tun hat, da sie geistiger Art ist), dann durch die stufenartig geordnete Liebe zu den Genußgütern und Lebenswerten, zu den Nutzgütern und Edelwerten, zu den Wissensgütern und Tugendwerten hindurchgeht, um schließlich zur allerhöchsten Person zu führen.

Mit der natürlichen Selbstliebe ist die natürliche Nächstenliebe gegeben. In dem Akte der Selbstliebe ist die Liebe zu allen andern Menschen im ursprünglichen Sinne eingeschlossen. Jeder andere liebt sich selbst auf Grund seiner Natur, wie ich mich selbst liebe. Ich kann also gar nicht anders, als den andern lieben, so weit die geistige Naturliebe in Betracht kommt. « Den andern, wie mich selbst zu lieben », und « den andern, wie sich selbst zu lieben », kommt hier auf das gleiche hinaus. Am Anfange unserer Liebe ist aller Egoismus ausgeschlossen. Nicht durch einen erkünstelten Analogieschluß, auch nicht durch Einfühlung oder drgl. kommen wir einander ursprünglich nahe, sondern ganz unmittelbar. Die similitudo naturae, die similis ratio boni bildet das Band, das alle Menschen an der Wurzel der Liebe zusammenschließt.

Diese menschliche Urgemeinschaft und Urfreundschaft ist das allererste Prinzip aller weitern Freundschaft und Gemeinschaft unter den Menschen. Das bonum commune radicale liegt ihr zu Grunde. Das letzte und höchste bonum commune kann auch hier wieder nur eine Person sein.

Auch die Gemeinschaftsliebe aller gegen alle stellt sich als eine Bewegung dar, die von der natürlichen Freundschaft aller gegen alle anhebend, durch die stufenartig gegliederten Verbände der Familien, Gemeinden, Gauverbände, Rassen und Stämme, durch die wirtschaftlichen Vereinigungen, staatlichen Einheiten und Kulturgemeinschaften hindurch zur allerhöchsten Verbindung aller mit der Person Gottes hinstrebt in der religiösen Gemeinschaft.

[1] I-II q. 26 a. 4.

Das Gesagte betrifft die natürliche Ordnung. In der übernatürlichen Ordnung müßte an die Stelle der Natur die Gnade und an die Stelle der persönlichen ratio der Heilige Geist mit seinen Gaben gesetzt werden.

Die wundervolle Einsicht des hl. Thomas ruht zunächst auf der Analogia boni. Dadurch hat er Gott gegeben, was Gottes ist und dem Menschen, was des Menschen ist. Die ratio boni aber hat er so tiefsinnig aufgefaßt, daß man in ihr ganz klar die Brücke zu sehen vermag, die von der natürlichen Selbstliebe zur Gottesliebe führt.

Die zweite Lichtfülle liegt über dem Unterschiede zwischen dem *Formale* und dem *Materiale* in seiner Ethik und der Art und Weise, wie sich bei ihm diese beiden Grundelemente der Ethik zusammenfügen.

Scheler hat in seinem Kampfe gegen Kants Formalismus auch das thomistische Formale aus seiner Ethik ausgeschaltet, das ihn doch allein vor seinen offenbaren Übertreibungen hätte schützen können. Brentano dagegen hat sich derart in den englischen Psychologismus hinein verloren, daß ihm trotz seines Scharfsinns und trotz seiner Vorliebe für Aristoteles doch der Sinn des aristotelischen Guten an sich nicht durchsichtig wurde.



Le Commencement du Monde.

Par le P. M. de MUNNYNCK O. P.
Professeur à l'Université de Fribourg.

Depuis des siècles, les philosophes se demandent si l'on peut établir que le monde a eu un commencement. — Les chrétiens ont des données positives à ce sujet : par la foi ils admettent que le monde a été créé dans le temps ou plutôt *avec* le temps. En remontant dans le cours des siècles, on doit aboutir à un moment premier ; la durée de l'univers a commencé. — Mais cette vérité de la foi est-elle susceptible de démonstration rationnelle ?

On connaît l'attitude de S. Thomas devant ce problème. On semble noter quelques fluctuations dans sa pensée ; mais dans sa forme apparemment définitive elle n'est guère favorable aux essais de démonstration que des apologistes enthousiastes ont esquissés. Le Docteur angélique a une véritable horreur de ces preuves, qui menacent de rendre nos croyances ridicules. Des paralogismes, des pétitions de principe, des « latius hos », voilà tout ce qu'on a jamais apporté pour établir que le monde doit avoir eu un commencement.

A-t-on trouvé mieux depuis lors ? — Le R. P. Gredt prétend que oui ; et récemment le R. P. Hildebrand Fleischmann a repris sa thèse (Cfr. « DIVUS THOMAS », Bd. III, 4. Heft). Le professeur Nys, le R. P. Garrigou-Lagrange, d'autres encore, ne sont pas de cet avis, et ne voient « aucune impossibilité métaphysique » à un monde mobile sans commencement, — ce qui peut-être dépasse même la pensée de S. Thomas.

N'y a-t-il pas, au fond de cette controverse, quelque équivoque ? Il nous semble en tout cas que des distinctions essentielles sont négligées par les combattants, et il nous paraît indispensable d'introduire plus de clarté dans le terme « *infini* ».

L'idée de l'*infini* est négative dans son origine. S. Thomas le constate par ces mots bien connus, et peut-être plus importants qu'on ne l'imagine : « Infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. »

(Summa Theol. I q. 7, art. 1 in corp.). La base, le point de départ de toutes nos connaissances est l'expérience sensible, qui, assurément, ne nous livre rien d'infini. Kant le constate lorsqu'il veut établir que le temps et l'espace, illimités de leur nature, ne peuvent être que des « formes a priori ». Tout est fini dans les données immédiates de la vie sensible. — Mais nous avons l'expérience du grand et du petit, du long et du court. Nous constatons l'accroissement de certaines étendues et du temps. Toute limite donnée apparaît dès lors comme accidentelle. On peut l'écarter par la pensée ; et nous représentons ainsi une étendue ou une durée sans limites, sans *fins*. C'est là la première notion humaine du non-fini, de *l'infini ;* et c'est de là qu'il faut partir pour toutes les précisions ultérieures.

Parfois, dans l'esprit de l'homme, ce non-fini n'implique pas davantage. On ne pose aucune limite, mais on ne songe pas à la nier. N'est-ce pas l'*image* que le vulgaire se fait de l'espace ? L'homme inculte et intelligent se représente l'immensité de l'univers. Il n'en représente certainement pas la fin. Mais il ne songe pas au problème que les philosophes agitent à ce sujet, et qu'ils ne résolvent qu'en se dégageant de toute image précise. L'homme inculte n'attribue aucune limite au monde ; mais il ne nie pas qu'il en ait. — C'est là proprement l'idée de l'*indéfini*, qui caractérise beaucoup plus un état mental qu'une réalité objective.

Faisons un pas en avant. Non seulement on ne pose aucune limite à une étendue, à une durée, à une réalité quelconque, mais on arrive à la nier. De ce pas nous entrons dans l'*infini* proprement dit. Celui-ci ne contient plus l'indécision impliquée dans l'indéfini. Nous savons, — ou nous prétendons savoir, — que la réalité n'a pas de limites.

Cependant cet infini, — tous les scolastiques le savent, — peut être *en puissance* ou *en acte*. — Le premier est manifestement fini ; il s'accroît toujours ; et toute limite à cet accroissement possible doit être niée. Tel le nombre de révolutions possibles dans un mouvement rotatoire ou circulaire. Jamais, dans les siècles des siècles, ce nombre ne sera infini. Et cependant, quelle limite peut-on lui assigner ? Le nombre des révolutions possibles est certainement plus grand que toute quantité déterminable. Une intelligence, embrassant l'éternité, concevrait ce nombre comme plus grand que tout nombre. Au delà de tout nombre déterminé et déterminable, nous ne pouvons plus parler que *d'infini ;* et c'est à très juste titre que nous employons ce terme pour désigner la mesure sans mesure de cet accroissement. Voilà donc

une réalité en puissance, qui n'est pas rien assurément, qui légitimement est appelée infinie, et qui d'autre part ne deviendra et ne peut pas devenir infinie. — La remarque a son importance, comme nous le verrons tout à l'heure. — On recourra évidemment à une distinction : l'accroissement est et sera toujours infini *en puissance;* jamais la quantité ne sera infinie en acte. Mais ne nous contentons pas de mots commodes et de distinctions passe-partout. Tâchons d'aborder intellectuellement la réalité ; et tout esprit philosophique se convaincra que la distinction ne résoud pas le problème, mais le pose.

L'infini *en acte* est de tout autre nature. Il ne s'accroît pas ; il est ; et il est sans limite. L'infini en acte exclut toute restriction dans l'ordre de son infinité. Il ne peut être ni augmenté ni diminué.

Enfin une dernière distinction s'impose. Après ce que nous avons dit de l'infini en puissance, on voit que même l'infini en acte peut être conçu de deux manières. L'infini en puissance ne se conçoit que dans les réalités qui s'accroissent. Mais certaines réalités ne s'accroissent en aucune manière ; et *dans l'ordre de réalité qui leur revient,* elles sont plus grandes que toute réalité déterminable. Elles sont donc infinies ; et puisqu'elles ne sont pas en puissance, nous devons affirmer quelles sont infinies en acte. Telle est, par exemple, la série des nombres possibles, qui certes ne s accroît pas, et qui dépasse toute détermination quantitative.

On nous fera observer que ces purs possibles n'ont rien à voir avec l'infini en acte. — C'est là cependant une méprise. Il ne s'agit pas de l'infini en puissance ; car la série des nombres possibles ne s'accroît assurément pas. A la puissance n'oppose-t-on pas l'acte ? — Personne ne contestera un seul instant que les nombres possibles soient en puissance par rapport à l'*existence;* mais il ne s'agit pas de cela. Sont-ils en puissance par rapport à leur quantité, à la grandeur de la série qu'ils forment ? Les nombres possibles ont une incontestable réalité ; ils ne sont pas le néant qui n'a aucune possibilité. Imagine-t-on que les mathématiciens parlent du néant lorsqu'ils théorisent sur leur infini ? La réalité des nombres possibles est antérieure à la conception que nous pouvons en avoir ; car l'intelligence humaine n'est pas créatrice de son objet. Les nombres possibles n'existent pas ; mais ils sont réels ; et *dans l'ordre de réalité qui leur revient,* ils ne sont pas susceptibles d'accroissement ; ils ne sont pas en puissance. C'est pourquoi, pourvu qu'on s'entende, nous pouvons parler ici d'un infini *en acte.*

Ces concepts un peu subtils ne semblent pas entrer facilement

dans certaines intelligences. Sans cesse elles confondent cet infini avec un autre plus familier aux philosophes ; et cette confusion allourdit singulièrement toute cette interminable controverse.

En effet, l'infini que nous venons d'expliquer n'est pas encore l'infini dans toute la portée du terme. Il est assurément réel ; il désigne une quantité plus grande que toute quantité déterminable. Pas un mathématicien ne peut s'en passer ; et c'est pourquoi nous pouvons l'appeler l'*infini mathématique*. — L'infini des métaphysiciens implique davantage. Dans leur concept, il n'y a plus de place pour « plus grand » ou « moins grand ». Cet infini est en dehors de toute comparaison possible avec n'importe quelle quantité. Il est la quantité tout court dans toute la plénitude de son être. — Entendons-nous bien. Il n'est pas la quantité pure, la simple quantité *abstraite* qui se réalise dans toute quantité. L'infini qui nous occupe est la quantité *intégrale*. Ce serait à peu près l'idée platonicienne de la quantité, renfermant sans limite toute quantité possible. C'est là l'idée que les philosophes se font ordinairement de l'infini quantitatif. Nous l'appellerons l'*infini métaphysique*.

Est-il donc si difficile de saisir la nuance ? Certes nos expressions verbales sont souvent impuissantes dans ces subtiles déterminations ; mais même les formules dont nous nous servons pour caractériser les deux infinis ne coïncident nullement. — L'*infini mathématique* est une quantité plus grande que toute quantité déterminable. Il y a là une restriction et une relativité qui ne se trouvent plus dans l'*infini* quantitatif *des métaphysiciens*. Celui-ci est la totalité de la grandeur, sans limites, sans restriction, sans aucune détermination relative.

La clarté des idées exige par conséquent que dans l'infini d'ordre quantitatif nous ayons devant les yeux les distinctions suivantes :

- Non-fini
  - Indéfini
  - Infini
    - en puissance
    - en acte
      - mathématique
      - métaphysique.

La dernière distinction a une puissance considérable dans le problème qui nous occupe. On la perd souvent de vue : les uns affirment la possibilité d'un infini mathématique ; les autres prétendent les réfuter en prouvant l'impossibilité d'un infini quantitatif métaphysique. De cette manière on n'aboutira jamais ; car il y a là une déplorable « ignoratio elenchi ».

L'infini mathématique est un peu difficile à saisir. On ne le

représente pas par une image unique. Il nous offre deux caractères qui, dans l'imagination, doivent nécessairement entrer en conflit. Il est infini ; car il dépasse tout fini. Et cependant comment représenter un infini qui est essentiellement composé de parties finies, qui est sujet à la division aboutissant à des parties finies, alors que celles-ci doivent, par leur addition, reconstituer l'infini ? — Tout cela échappe à l'imagination ; mais tout cela se comprend par l'intelligence ; et nous nous permettons de faire appel à ce que nous avons dit ailleurs de « l'analogie métaphysique » (Cfr. Intuition et Analogie. *Atti del V° congresso internazionale di Filosofia.* Napoli 1926).

De tous ceux qui défendent l'impossibilité d'une durée temporelle sans commencement, le R. P. Fleischmann semble nous donner le dernier mot dans son très intéressant travail du « Divus Thomas » (l. c.). Nous craignons bien que le savant auteur ne néglige, lui aussi, cette distinction essentielle. L'examen dialectique de ses arguments révèle cette défaillance. — S. Thomas dit que le « transitus » implique dans son concept même un commencement et une fin. Il ne peut donc être question d'un « transitus » de l'infini. S. Thomas, qui en bon philosophe « formaliter loquitur », veut évidemment dire que l'argument qu'on lui oppose est dialectiquement faux, puisqu'en parlant de « transitus » on suppose gratuitement un commencement que sa thèse écarte. — Le R. P. Fleischmann répond que de fait le « transitus » a eu lieu ! Faut-il supposer que S. Thomas ignore que nous sommes arrivés à un moment déterminé du temps après un passé révolu ? N'est-il pas évident que S. Thomas et le R. P. Fleischmann ne parlent pas de la même chose ?

S. Thomas affirme que la série des causes, subordonnées *per se*, ne peut pas être infinie ; mais que cette impossibilité n'existe pas pour une série de causes subordonnées *per accidens*. Pour qui saisit le sens, c'est l'évidence même. — Et le R. P. Fleischmann s'efforce d'établir que les causes subordonnées *per accidens* sont, à certains égards, subordonnées *per se ;* et il en conclut que la doctrine de S. Thomas sur les causes subordonnées *per accidens* est erronée. — N'est-il pas visible qu'ici encore les adversaires ne se rencontrent pas ?

Que l'infini métaphysique, dans l'ordre quantitatif, ne soit pas possible, nous l'admettons sans aucune hésitation. Cette vérité nous paraît résulter avec une pleine évidence de la divisibilité essentielle de toute quantité ; et certains arguments de S. Bonaventure, du

R. P. Gredt et du R. P. Fleischmann l'établissent assurément. — Bien plus, nous croyons que cette thèse est admise par S. Thomas chaque fois qu'il affirme que le nombre *actu* infini est une impossibilité.

En effet, cette affirmation n'est certainement pas basée sur une constatation expérimentale. C'est la notion, l'essence, l'idée même de cette infini qui, à juste titre, lui paraît contradictoire. Dans toute la mesure, par conséquent, où un monde sans commencement impliquerait un infini quantitatif *in actu*, S. Thomas répudie un monde sans commencement.

Mais lorsqu'il agite le problème du commencement du monde, il parle de tout autre chose. Nous sommes convaincus qu'il a au moins soupçonné la notion subtile de l'infini mathématique. Et il y a là une constatation fort intéressante, car cette notion ne devait pas être très précise à son époque.

Il est manifeste qu'un être, dans la série des générations, a été créé par Dieu. Avant ce terme il n'y en a pas d'autre. Il est donc le premier ; et nous avons le dernier actuel sous les yeux. Une série contenue entre un premier et un dernier est évidemment finie. Qui imaginera que S. Thomas ait pu l'ignorer ?

Mais il ne s'agit pas de cela ! Prenons l'exemple fameux des causes subordonnées *per accidens*. L'une succède à l'autre sans dépendre dans son activité de la précédente. Combien de causes peuvent avoir précédé la cause actuelle ? A ne considérer que leur subordination accidentelle, c'est-à-dire que leur simple succession, — et il n'y a pas à considérer autre chose si l'on veut parler « formaliter », — il n'y a aucun moyen d'assigner un commencement quelconque à la série. Aucune cause, par sa nature, ne postule d'être la première. La série par elle-même n'implique donc aucun commencement. Elle est dans l'ordre de la pure possibilité plus grande que tout nombre déterminable. — C'est précisément ce que nous appelons « l'infini mathématique ». La série peut donc être infinie. Nous cherchons en vain ce qu'on peut opposer à pareille conclusion ; et nous ne voyons pas qu'il y ait davantage chez S. Thomas. La possibilité d'une série infinie de causes subordonnées *per accidens* ne peut pas faire l'ombre d'un doute.

Il en est exactement de même pour les révolutions, supposées parfaitement cycliques, de l'univers. Y en a-t-il une seule qui, par sa nature, postule d'être la première ? Avant toute révolution on peut en supposer une autre. Dieu a créé le monde, c'est certain ; il y a donc eu des êtres premiers, c'est évident ; mais quel être de sa nature exige

d'être le premier ? Le nombre possible des révolutions et des générations est plus grand que tout nombre déterminé ou déterminable. Aucune n'implique un commencement. N'est-ce pas ce qu'on appelle très légitimement l'*infini !*

Si l'on recourt à d'autres considérations, absolument étrangères à la subordination *per accidens*, on en fera peut-être sortir le commencement temporel de l'univers. On a voulu le prouver par la dégradation de l'énergie ; et l'argument est contestable. On a eu recours à la finalité divine qui est bien mystérieuse. Mais tout cela n'atteint pas le problème tel que S. Thomas l'a posé. Le monde que nous avons sous les yeux peut avoir une existence plus longue que n'importe quelle durée finie. Rien ne lui assigne un commencement déterminé. C'est tout ce qu'il faut pour maintenir la position de S. Thomas.

Nous croyons que le Docteur angélique ne peut avoir eu en vue que cet infini mathématique. Ces idées sur les causes subordonnées *per accidens* semblent bien le prouver. Nous comprenons ainsi comment il a pu dire qu'il n'est pas encore prouvé qu'un infini *en acte*, dans l'ordre quantitatif, soit impossible. Comme par ailleurs il rejette très nettement l'infini quantitatif en acte, il nous semble qu'il doit au moins soupçonner un double infini en acte ; et l'analyse de ses arguments nous mène très nettement à la distinction entre cet infini relatif dont se servent très légitimement les mathématiciens, et l'infini que conçoivent communément les philosophes.

Et lorsqu'on est en possession de cette distinction, lorsqu'on arrive à l'élargir par la féconde connaissance analogique, elle jette une lumière précieuse sur bien des problèmes qui dépassent l'ordre quantitatif. Nous n'insistons pas pour ne pas compliquer le présent débat.



Johannes Sterngasse O.P. und sein Sentenzenkommentar.

Von

Hochschulprofessor Dr. Artur LANDGRAF, Bamberg.

In einer sehr eingehenden und für die Methode der Identifizierung anonymer Werke äußerst interessanten Abhandlung hat *M. Grabmann* einen in zwei Handschriften erhaltenen, nur allgemein einem *Johannes Theutonicus* zugeeigneten Sentenzenkommentar dem Kölner Dominikaner *Johannes Sterngasse* zuweisen können. [1] Grabmann hat hiebei Johannes Sterngasse hauptsächlich in seiner Eigenschaft als Mystiker betrachtet und die allgemeinen Behauptungen *Denifles* [2] über den innigen Zusammenhang zwischen Mystik und Scholastik, die dieser nur am Opus tripartitum des Meisters Eckhart erweisen konnte, von neuem erhärtet. Neue Streiflichter fielen dabei auch auf die Bewertung des Sentenzenkommentars als wissenschaftliche Leistung und auf die Persönlichkeit Sterngassens.

Selbstverständlich mußte bei dieser Einstellung manches unberücksichtigt bleiben, was dennoch gerade für die Geschichte der Scholastik von großem Interesse ist.

Im folgenden soll nun das, was sich Neues über Johannes und vor allem über die *philosophisch-theologische Lehrrichtung* des Sentenzenkommentars feststellen ließ, zur Darstellung kommen.

[1] *M. Grabmann,* Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse. München 1921. — Es handelt sich um die Handschriften: Stiftsbibliothek von Lilienfeld, Cod. 102 — und Cod. Vatic. lat. 1092.

[2] *H. Denifle,* Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II., Freiburg i. Br. (1886), 417-640.

1. Die Person des Johannes Sterngasse.

1. Nach Grabmann läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß *Johannes Sterngasse* oder besser *von der Sterngasse* als Sohn des *Albertus Korngin* in der Sternengasse zu Köln geboren wurde.

Er stammte aus einer sehr kinderreichen Familie ; bei einer Erbteilung waren ihrer zehn Kinder zu beteilen. Auch zwei seiner Brüder, Fr. *Gerardus* und Fr. *Hermannus Korngin*, waren Dominikaner. Ein anderer Dominikaner, Fr. *Goswinus* scheint ebenfalls ein Bruder von ihm zu sein. Sein Bruder Gerard läßt sich zwischen 1310 und 1324, sein Bruder Hermann zwischen 1315 und 1324 in Köln nachweisen. Johannes scheint um jene Zeit in Straßburg als Lesemeister geweilt zu sein, wo nach dem Urkundenbuch der Stadt ein « bruder Johannes von Sternegasse, konventual des Prediger-klosters zu Straßburg » im Jahre 1310 (20. September) sich aufhielt.[1] Die Lilienfelder Handschrift nennt für seinen Tod das Jahr 1314.[2]

2. Nach der Vatikanischen Handschrift war er Magister der Theologie.[3] Auch die Handschrift, die Kardinal *Johannes de Turrecremata* bei Abfassung seines Tractatus de veritate conceptionis Beatissimae Virginis vorlag, muß Sterngasse als magister ausgewiesen haben.[4] Der Liber de viris illustribus ordinis praedicatorum des Johannes Meyer Ord. Praed. bringt ihn wohl unter den sacrae paginae doctores, enthält ihm aber den Magistertitel vor.[5] Auch der Stamser Katalog kennt Sterngassen nicht als Magister der Theologie, was aber Grabmann nicht so bedenklich erscheint, da der Katalog auf Vollständigkeit keinen Anspruch erheben kann.[6] Denifle selbst hält es auch für nicht

[1] Man vgl. *G. M. Löhr* O. P., Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikaner-klosters im Mittelalter. I. Darstellung mit einem Lageplan (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, XV.). Leipzig (1920), 46-48. — *M. Grabmann*, a. a. O. 29-31.

[2] *M. Grabmann*, a. a. O.

[3] Cod. Vatic. lat. 1092, Bl. 103 : « Explicit scriptum super IIII^or libros sententiarum editum a fratre Johanne Theotonico ordinis fratrum predicatorum, magistro in sacra theologia. »

[4] *Ed. Pusey*, Oxoniis (1869) 338, Die Abhandlung wurde für das Konzil von Basel im Jahre 1437 geschrieben und zum erstenmale in Rom 1547 gedruckt. (Ebenda XIII.)

[5] *P. von Loë* O. P., Johannes Meyer Ord. Praed. Liber de Viris illustribus ordinis praedicatorum. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikaner-ordens in Deutschland, XII.) Leipzig (1920) 20. — Leider fehlen im Registrum quartae partis, obwohl das Werk vollständig erhalten ist (ebenda V), die Elogien auf die einzelnen Gelehrten. Das Werk selbst ist 1466 geschrieben.

[6] *M. Grabmann*, a. a. O. 28.

unmöglich, daß in das von ihm herausgegebene Verzeichnis der Magistri der Theologie des Predigerordens von 1229–1360, das ebenfalls Sterngasse nicht nennt, sich Versehen eingeschlichen haben. [1]

Doch ist es scheinbar nicht notwendig, in dem Stamser Katalog oder in dem eben genannten Verzeichnis des Stephan de Salanhac bezw. Bernard Guidonis einen Mangel zu suchen, der die Inkongruenz zwischen den Handschriften und ihnen erklären sollte. Eher scheint der Rubrikator der Vatikanischen Handschrift geirrt zu haben. Wie sich noch erweisen wird, steht gerade die Rubrik öfter mit dem Text nicht in Einklang; sie scheint auch erst vom Schreiber, nicht schon vom Verfasser eingesetzt worden zu sein und dem Verfasser sogar ferner zu stehen, so daß ein Irrtum, wie er öfter zwischen dem Text sich nachweisen läßt, ebensoleicht in das Explizit geraten konnte. Vielleicht ist die Handschrift, die Turrecremata benützte, mit der unsern identisch oder von ihr abhängig, sodaß ihre Bewertung mit der der Vatikanischen gleichzustellen ist.

Nachdem der Kommentar die Merkmale eines Jugendwerkes an sich trägt, und, wie noch erwiesen wird, wahrscheinlich erst nach 1311 verfaßt wurde, so wäre bei einem Tode des Johannes im Jahre 1314 auch kaum mehr Zeit für eine Promotion gewesen. Auch die acta capitulorum generalium erwähnen nichts davon, daß ein Sterngasse jemals nach Paris zu Lehrzwecken berufen wurde.

Daß gerade in den Handschriften die Ursache der besagten Verwirrung zu suchen ist, rät das Zeugnis des Kardinals *Turrecremata*, der eben auf Grund der Handschriften den gleichen Sentenzenkommentar einem *Augustiner* Joannes Sternigacii zuschreibt. [2] Aus ihrer Abhängigkeit von ihm leitet sich auch die Zuteilung des Magistergrades an Johannes von Sterngassen her, die sich bei Johannes *Trithemius* [3], *Bandellus* und andern findet. [4]

3. Gerade der einer romanischen Zunge schwierige Name Sterngasse ward auch Ursache für eine Vervielfältigung des Besitzers desselben, die bis in die neueste Zeit von einem literarhistorischen Werke in das andere herübergenommen wurde. [5]

a) Zum Glücke läßt sich an der Hand des Sentenzenkommentars diese Verwirrung mit ziemlicher Sicherheit lösen.

Energische Vorarbeit hat hier bereits *Alva y Astorga* in seinem

[1] Ebenda.

[2] *J. de Turrecremata*, a. a. O. 349. Man vgl. unten, S. 4 ff.

[3] Liber de scriptoribus ecclesiasticis seu catalogus scriptorum ecclesiasticorum, P. 6 c. 29. Coloniae (1546), fol. 120v.

[4] Man vgl. *Alva y Astorga*, Sol veritatis cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu .... a peccato originali praeservata. — Madrid (1660), 559-561.

[5] *Alva y Astorga*, ebenda.

« Sol veritatis cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu .... a peccato originali praeservata » geleistet, in dem er mit leidenschaftlicher Schärfe, vielfach eben deshalb geblendet, die von Turrecremata und andern gegen die Unbefleckte Empfängnis Mariens ins Feld gestellten Autoritätsbeweise dadurch entkräften will, daß er, wo immer möglich, sie als gefälscht hinstellt und die Nichtexistenz ihres angeblichen Verfassers darzutun sucht. [1]

Alva y Astorga spricht zuerst von einem « Joannes Sernigacii vel Sternigatii Theutonicus, Doctor Parisiensis, Ordinis Praedicatorum in 3 sent. dist. 3 » ; er hatte ihn so zitiert gefunden bei « Turrecremata, part. 6, cap. 29, fol. 129 a tergo ; Anonym. Auctores 65, Bandel. cap. 23, Deza fol. 42, Vincent. » [2] Doch traf er diesen Namen in keinem der älteren Nomenklatoren an, und, wie er ganz richtig bemerkt, die neueren sind keineswegs einig in seinem Namen [3], oder sind in strengster Abhängigkeit von Turrecremata und Bandellus.

Den *Augustiner* Sterngasse führt Alva y Astorga folgendermaßen ein : « Joannes Sterigatii vel Stringarii vel Stingarius vel Sterigarii Ordinis Sancti Augustini in 3 Sentent. dist. 3. » Er hatte ihn angetroffen bei « Turrecremata, pars 6, cap. 33, fol. 124 ; Anonym. 134, Bandel. capit. 25, Deza fol. 49, Vincent. atque Grysald. » [4]

Auch die Schriftsteller, die sich besonders mit dem Augustinerorden befassen, hat er konsultiert und sagt : « Attende, Lector : P. Gratianus in Anastasi Augustiniana fol. 132 sic inquit : ,Joannes Stringarius, Doctor Theologiae, scripsit in quatuor libros Sententiarum, cuius meminit Vincentius Bandellus e Castronovo, Dominicanus, in disputatione de Conceptione Virginis etc. ; vixit anno 1430'. P. Thomas de Herrera in suo Alphabeto, fol. 468 sic inquit : ,Joannes Stringarius, Possevino et Pamphilio floret anno 1420 ; eum Vincentius de Bandellis de Castronovo, in Disputatione de Conceptione Virginis, in favorem sui asserti ex Commentariis in 3 sententiarum dist. 3 Doctorem Theologum appellans allegavit.'« Dennoch hält er auch ihn für eine Erfindung : « *nam omnes isti decepti fuerunt a libris*

[1] A. a. O. 559, Veritas 189 : « Supra Joannes Gallicarum, nunc vero incipiunt Theutonizare, et iste est primus multiplicatus et fictus. Et licet hoc possem solo uno verbo evidenter demonstrare, quia talis Joannes Sternigacius non fuit in rerum natura : tamen ventilando rem more nostro .... »

[2] *Ebenda* 558.

[3] *Ebenda* 559. Er zitiert : « Item nec nullus modernus, nam licet Antonius Senensis, fol. 146, mentionem faciat de quodam Joanne Sternagestem, Theutonico, Ordinis Praedicatorum, qui scripsit super libros sententiarum, et idem dicat Alphonsus Placentinus, fol. 391 et citet Leandrum Albertum, lib. 4, folio 136, et idem Possevinus, fol. 941 et Michael Pius, part. 2, lib. 3, col. 45 et iterum col. 121, libri 1, Sternagestem et Sernigacius non conveniunt in nomine. Et quando sint idem, omnes isti scripserunt post Turrecrematam et Bandellum, a quibus illum transcripserunt et narrata narrarunt. »

[4] *Ebenda* 559.

Bandelli, Bandellus vero a Turrecremata, et hic a se ipso vel ab alio Patre Dominicano antiquiori. »

Ossinger erwähnt ebenfalls in seiner Bibliotheca Augustiniana einen Augustiner *Stringarius Joannes,* über dessen Herkunft, Provinz und Kloster er nichts anzugeben weiß ; er nennt ihn aber Doctor der Theologie. [1] Mit dem Konzil von Florenz bringt er ihn in Verbindung, wo er an der Seite des Generalpriors Gerardus Ariminensis, sowie eines Andreas de Biliis, Franciscus de Nerli, Rudolphus Castellanus und Gregorius de Alexandria sich bei den Disputationen gegen Griechen und Armenier ausgezeichnet habe. Als Beleg hiefür nennt Ossinger eine Notiz des *Nicolaus Crusenius* im Monasticum Augustinianum. [2] Doch wird gerade Crusenius als Geschichtsschreiber der Mangel an Kritik vorgeworfen. [3] Die übrige Literatur, die Ossinger verzeichnet, geht mehr oder weniger im Kielwasser des Kardinals Turrecremata. [4]

b) Interessante Aufschlüsse gibt eine Untersuchung der Zitate, die Turrecremata aus dem Sentenzenkommentar dieses angeblichen Augustiners bringt, dem auch Ossinger eine Erklärung « Super quatuor libros sententiarum » zuschreibt. Auch hier hat Alva y Astorga bereits vorgearbeitet.

Das erste stammt aus dem dritten Buche : « B. Virgo nec ante conceptionem, nec in conceptione ante animae infusionem sanctificata

[1] *J. F. Ossinger,* Ordinis Eremitarum S. Augustini, Bibliotheca Augustiniana. Ingolstadii et Augustae Vindelicorum, (1768) 879 : « Stringarius Joannes, cuius nationis, Patriae, Provinciae et Coenobii fuerit, tam nostri quam ceteri scriptores silentio praetereunt. »

[2] *Ebenda :* « Apud Nicolaum Crusenium in Monastico Augustiniano parte III, cap. 25, pag. 170, de eo haec leguntur : anno 1434 — Coacta est synodus Mantuae, ubi Gerardus Ariminensis in Priorem Generalem eligitur, qui etiam hoc ipso anno una cum 15 Theologis ex ordine Erem. assumptis ad concilium oecumenicum Florentinum proficiscitur, in quo ex ordine Erem. primas obtinuit Andreas de Biliis latinae, graecae atque hebraicae linguae expertissimus, de quo fertur, quod in arte oratoria alter Cicero, in philosophia secundus Aristoteles, in Theologia sancti Augustini pedissequus perfectus fuerit. Andreae socii et asseclae fuerunt P. Joannes Stringarius, P. Franciscus de Nerli, P. Rudolphus Castellanus et Gregorius de Alexandria, qui in hoc concilio strenuos se praebuere contra Graecos et Armenos. »

[3] *H. Hurter,* Nomenclator literarius Theologiae catholicae III [3], Oeniponte 1907, 838.

[4] *J. F. Ossinger,* a. a. O. : « *Vincentius de Bandellis de Castronovo* in disputatione de Conceptione Virginis (1435–1506). — *Albertus Fabricius,* in Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis seu latinitatis. Lib. IX, pag. 433. — *Christianus Jocher* in universali lexico conditorum, tomo IV, col. 885. — *Josephus Pamphilus* († 1581), in Chronicis Ordinis nostri, fol. 76, Romae 1581. — *Thomas de Herrera* (1585–1654), in Alphabeto Augustiniano, tomo I, pag. 468, col. II. — *Philippus Elsius* († 1651), in Encomiastico Augustiniano, pag. 401. — *Luigi Torelli* († 1686) ne' secoli Agostiniani, tomo VI, carte 619, num. 23. »

fuit, quia proprium subiectum gratiae sanctificantis est anima. Nec iterum in instanti infusionis animae, quia sic non contraxisset originale peccatum, sicut nec Christus; et sic non conveniret omnibus redimi [1] per Christum. Sed tantum creditur sanctificata post animae infusionem [2], quia hoc etiam aliis sanctis donatum est, utpote Jeremiae, qui Christum praesignavit, et Joanni Baptistae, qui Christum demonstravit. Ideo maxime hoc decuit conferri matri sapientiae, in quam nihil inquinatum incurrit.» [3]

Es sei bemerkt, daß *Vincentius de Bandellis de Castronovo* in seiner Disputatio facta de materia conceptionis Beate Virginis Marie (Mediolani 1512), fol. 35, einen andern Wortlaut bringt. Unter der Rubrik der «doctorum in theologia peritissimorum sacri ordinis heremitarum» sagt er: «Idem tenet magister Joannes Stringarii eiusdem ordinis here. In III sent. di. III sic dicens: beata virgo non fuit sanctificata ante infusionem anime nec in instanti infusionis, quia tunc peccatum originale contraxit, sed fuit post anime infusionem ante nativitatem sanctificata, per quam originale peccatum ablatum et fomes peccati ligatus. Hec ille.» Leider stehen mir gegenwärtig nur meine Auszüge aus dem Werke des Vincentius de Bandellis zur Verfügung, so daß ich nicht mehr durch Vergleiche feststellen kann, ob de Bandellis in dieser Weise nur Excerpte oder wirklich den Wortlaut des zitierten Autors bringt.

Das zweite Zitat Turrecrematas, das ebenfalls dem dritten Sentenzenbuch entnommen sein soll, stellt sich folgendermaßen dar: «Nec dici potest, quod totaliter sublatus fuerit fomes a B. Virgine

[1] *M. Grabmann* (Neu aufgefundene lateinische Werke .... 10) bringt an der entsprechenden Stelle ‚redemptis' statt ‚redimi'. *Pusey* hat aber (339) ‚redimi', was auch allein die damals hauptsächlich gegen die Unbefleckte Empfängnis Mariae ins Feld geführte Schwierigkeit wiedergibt, nämlich, daß, wenn Maria ohne Erbsünde empfangen wurde, sie nicht durch Christus erlöst worden wäre. Dagegen hat *Scotus* die ‚redemptio praeservativa' aufgestellt: «Perfectissimus mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicuius personae, pro qua mediat. Sed Christus est perfectissimus mediator. Igitur Christus habuit perfectissimum actum mediandi possibilem respectu alicuius creaturae sive personae, respectu cuius erat mediator. Sed respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae. Igitur etc. Sed hoc non esset nisi meruisset eam praeservari a peccato originali.» In 3 d. 3 q. 1. (Man vgl. darüber *G. Huarte*, De Deo Creante et Elevante et de Novissimis. Romae 1917, 480 f.)

[2] Bis hieher geht wörtlich identisch das Zitat, das *Turrecremata* aus der dritten Distinktion des dritten Buches des Sentenzenkommentars des Dominikaners *Joannes Sernigacii* (Sterngassen) bringt.

[3] *J. de Turrecremata*, a. a. O. 349.

per gratiam sanctificationis, sicut Adae ante peccatum per originalem iustitiam concessum fuit; scilicet ut vires inferiores nunquam moverentur sine arbitrio rationis. Hoc enim derogat dignitati Christi, scilicet ut aliquis ante incarnationem eius, in quo primo debuit immunitas damnationis apparere, sit secundum carnem a prima damnatione liberatus. Et ideo videtur dicendum, quod per sanctificationem in utero non fuit Virgini sublatus fomes secundum carnem, sed mansit ligatus. Postmodum vero in ipsa conceptione carnis Christi credendum est, quod ex ipsa prole redundaverit in matrem totalis fomitis subtractio. »[1]

Alva y Astorga, der ein scharfes Auge für die Mängel der Beweisführung seiner Gegner hatte, war die Identität des Anfanges des ersten Zitates mit dem von Torquemada dem *Dominikaner* Sterngassen zugeschriebenen Texte nicht entgangen.[2]

Doch sei ausdrücklich gesagt, daß auch der von Turrecremata dem Dominikaner Johannes Sterngasse zugeschriebene Text zu einer Identifikation des diesem zugehörigen Sentenzenkommentares völlig unzureichend ist. Der ganze Wortlaut ist nämlich aus dem Commentarius in 4 libros sententiarum des *Hannibaldus de Hannibaldis*, der früher dem hl. Thomas von Aquin selber zugeschrieben wurde, ausgehoben.[3]

[1] *Ebenda.*

[2] *Alva y Astorga*, Sol veritatis cum ventilabro seraphico pro candida aurora Maria in suo conceptionis ortu .... a peccato originali praeservata (Madrid 1660), sagt (p. 560) von dem Text des Augustiners: « Si ergo conferas hanc auctoritatem cum supra adducta numero antecedenti, invenies esse unam et eandem, solumque differre penes magis et minus, quia illa sistit illic ,infusionem', haec autem ultra progreditur; transcripserunt enim ex originali duas amplius lineas, ut haec auctoritas iudicaretur distincta a praecedenti. Sicque concluditur, quod ille Joannes Sernigatii vel Sternigatii, Ordinis Praedicatorum, et hic Joannes Sterigatii, vel Stringarii, vel Sterigarii, Ordinis Augustini est unus et idem auctor, ut patet ex nomine, cognomine, libro, questione ac demum auctoritate. »

[3] *Hannibaldus de Hannibaldis*, In 3 Sent. dist. 3 q. unica, art. 1: « Utrum B. Virgo fuerit in utero sanctificata? » Er antwortet: « Ad hoc dicendum, quod B. Virgo nec ante Conceptionem, nec in Conceptione ante animae infusionem sanctificata fuit, quia proprium subiectum gratiae sanctificantis est anima, nec in ipso instanti infusionis animae, quia sic non contraxisset originale, sicut nec Christus, et ideo omnibus non conveniret redimi per Christum; sed tantum sanctificata creditur post animae infusionem, quia hoc aliis sanctis est collatum, et ideo matri Sapientiae maxime decuit hoc conferri, in quam nihil inquinatum incurrit. » — *Alva y Astorga* (a. a. O. 560) stellt selbst auch diese Identität fest und bemerkt dann triumphierend: « Si ergo, o Lector, conferas hanc auctoritatem cum supra posita Joannis Steringatii, invenies esse ipsissimam, nullo mutato verbo vel apice nisi solum, quod adversarii, more suo, quia hanc eandem auctoritatem adduxerant supra in Annibaldo Cisterciensi, ut vidimus num 19, ut erat

M. Grabmann [1] ist dieser Umstand entgangen, als er gerade auch auf Grund dieses Textes den anonymen Sentenzenkommentar der Lilienfelder Handschrift, Cod. 102, dem Dominikaner Johannes Sterngasse zuteilte.

Hätte Turrecremata tatsächlich aus einem Manuskript, das einen Sentenzenkommentar des Augustiners Joannes Sterlingacius enthielt, die diesem zugeeigneten Zitate entnommen, so wäre eben mit diesem der allerdings als Dominikaner bezeichnete Johannes Theutonicus des Cod. Vatic. lat. 1092 gleichzusetzen. Denn gerade das, was bei Turrecremata das Zitat aus dem angeblichen Augustiner zu dem des ebenda gebrachten Dominikaners hinzufügt, findet sich nicht mehr bei Hannibaldus de Hannibaldis, steht aber wörtlich in der dritten Distinktion des dritten Sentenzenbuches (art. 1) des Cod. Vatic. lat. 1092. [2]

Obendrein findet sich hier auch der zweite Text, den er aus seinem Augustinertheologen über den Fomes bringt, und der sich ebenfalls nicht bei Hannibaldis feststellen läßt. [3]

in originali S. Thomae, ut ipsam facerent aliquomodo distinctam, addiderunt hic ex propriis illam clausulam : ,Utpote Hieremiae, qui Christum praesignavit, et Joannis Baptistae, qui Christum demonstravit'. »

[1] Neu aufgefundene lateinische Werke, 10 und 19.

[2] Die ganze Stelle lautet (fol. 50) : « Respondeo dicendum ad primum quesitum, quod Beata Virgo nec ante conceptionem nec in conceptione ante anime infusionem sanctificata fuit, quia proprium subiectum gratie sanctificantis est anima ; nec iterum in instanti infusionis anime, quia sic non contraxisset originale peccatum sicut nec Christus, et ideo non conveniret omnibus redimi per Christum. Sed tamen creditur sanctificata non longe post anime infusionem, quia enim hoc aliis sanctis est collatum, ut puero Jeremie, qui Christum prefiguravit et Johanni (!), qui Christum monstravit ; ideo maxime decuit hoc conferri matri sapientie, in qua nichil inquinatum incurrit, ut dicitur sapientia. »

[3] Cod. Vatic. lat. 1092. In 3 dist. 3 ,ad 2 questionem dicendum' : (fol. 50) « Nec etiam potest dici, quod totaliter sublatus fuerit fomes a Beata Virgine per gratiam sanctificationis, sicut Ade ante peccatum per originalem iustitiam concessum fuit, scilicet ut vires inferiores nunquam moverentur sine arbitrio rationis. Hoc enim derogat dignitati Christi, scilicet ut aliquis ante incarnationem eius, in quo primo debuit immunitas dampnationis apparere, sit secundum carnem a prima dampnatione liberatus. Et ideo videtur dicendum, quod per sanctificationem in utero non fuerit Virgini sublatus fomes secundum essentiam, sed remansit ligatus. Postmodum vero in ipsa carnis Christi conceptione credendum est, quod ex prole redundaverit in matrem totaliter (!) a fomite subtractio. » — Damit wird auch die Ansicht *Alva y Astorgas* hinfällig, als ob dieser Text eine pure Fälschung wäre, da er sich nicht bei Hanibaldus vorfindet. Er bringt nämlich den Text und sagt dazu : « Haec referunt adversarii ex suo ficto Joanne Sterigatio, ordinis S. Augustini. Cum ergo prima auctoritas desumpta fuerit ex S. Thoma, ut supra vidimus, haec etiam inquirenda est in ipso Angelico Doctore (*Alva y Astorga* glaubt nämlich, daß der Sentenzenkommentar des *Hannibaldus*

c) Es dürfte aber dennoch kein Zweifel darüber bestehen, daß der im Cod. Vatic. lat. 1092 und im Cod. 102 der Lilienfelder Stiftsbibliothek erhaltene Sentenzenkommentar dem *Dominikaner* Sterngasse zugehört. Wenn auch die von Grabmann im Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek festgestellten Bruchstücke einem Sterngacius ohne nähere Bestimmung des Ordens, dem er angehörte, zugeschrieben werden [1], so nennen doch die römische und die Lilienfelder Handschrift einen Dominikaner als ihren Verfasser. Diese beiden Handschriften stammen aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts. [2] Die Rubrik der römischen dürfte fast zu Lebzeiten des Verfassers geschrieben sein [3], und so wenigstens, was die Ordenszugehörigkeit betrifft, Glauben verdienen. Die Geschichte des Augustinerordens, wenn die dafür genannten Autoren überhaupt in diesem Punkte Glauben verdienen, kennt nur einen Johannes Steringacius [4] und diesen erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts. Grund genug, einen Irrtum des Kardinals Turrecremata hinsichtlich des Verfassers der von ihm gebrachten Bruchstücke anzunehmen.

d) Wenn aber dem Kardinal ein einem Augustiner Steringacius zugeschriebener Kommentar vorgelegen wäre, so ließe sich auch für diesen Fehler im Manuskript eine naheliegende Begründung finden. Wie sich nämlich noch erweisen wird, beschäftigt sich Johannes Sterngassen in manchen Punkten ausführlich mit *Aegidius Romanus*, der dem Augustinerorden angehörte und als Begründer der Augustinerschule in der Scholastik gilt. Vielleicht erfreute sich Sterngasse darum eines Ansehens bei den Augustinern, ja wurde später sogar irrtümlich für ein Mitglied ihres Ordens gehalten. [5]

von *Thomas* verfaßt sei). Hic ergo parvum infra, ut adversarii dicunt, id est art. 2, cuius titulus est: ‚Ad secundum sic proceditur, et videtur, quod per sanctificationem in utero non fuit a fomite liberata' etc. Et in resolutione inquit: Ad hoc dicendum est, quod circa istam quaestionem aliquid est, circa quod omnes conveniunt, scilicet quod per primam sanctificationem fuerit virgo ab originali et reatu originalis purgata. De emundatione autem eius a fomite diversi diversa loquuntur etc.? Et refert varias opiniones; sed auctoritas ab adversariis relata nullo modo est ibi, nisi sparsim aliqua verba, unde formalis auctoritas, ut supra iacet transcripta, falsa et ficta est, et per consequens ruit ab ipsis adversariis fabricata.»

[1] *M. Grabmann*, Neu aufgefundene lateinische Werke, 15.

[2] *M. Grabmann* stellt dies für die Lilienfelder Handschrift fest.

[3] Man vgl. unten, S. 51. [4] Man vgl. oben, S. 44.

[5] Seine Werke standen in den Bibliotheken der Augustiner noch zur Zeit, als *Bunderus* († 1557) seine Bibliotheca manuscriptorum zusammenstellte. Man vgl. *P. Lehmann*, Quellen zur Feststellung und Geschichte mittelalterlicher

Es ist nur auffallend, daß Alva, der die römische Handschrift eingesehen hat und sie dem Johannes Lector zuschreibt, wohl den von Bandellus aus diesem zitierten Text identifizierte, aber nicht die Identität mit Johannes Sterngasse feststellte.[1]

2. Literarischer Nachlaß.

Das gleiche Dunkel, wie es über den Lebensdaten des Dominikaners Johannes Sterngassen schwebt, ist auch über seinen literarischen Nachlaß gebreitet.

1. Der *Stamser Katalog* kennt nur die « *lectura super sententias* ».[2] Diese ist denn auch einwandfrei im Cod. 102 der Lilienfelder Stiftsbibliothek und im Cod. Vatic. lat. 1098 festgestellt.[3] Außerdem sind Bruchstücke davon im Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek enthalten.[4]

Im Cod. Vatic. lat. 1092 handelt es sich ohne Zweifel um einen Sentenzenkommentar. Zum Explicit, das vom « scriptum super IIIIor libros sententiarum » spricht, kommt der typische Aufbau des Werkes und obendrein, daß häufig, ja fast regelmäßig, die ersten Worte der Distinktionen des Lombarden der Einteilung der einzelnen Quaestionen vorausgeschickt werden.

Bibliotheken, Handschriften und Schriftsteller. Historisches Jahrbuch 40 (1920), 87 : « P. Joannes Bunderus in sua Bibliotheca manuscriptorum, folio 399, mentionem facit de quodam fratre Joanne de Sterngassen Coloniense, qui scripsit super sententias, cuius opus exstare apud *Augustinianos*, Martinianos ac Praedicatores Lovanienses, sed in istis locis nulla invenitur notitia talis auctoris (Petrus de Alva, Rad. sol. 1494 sq.). » (Es handelt sich hier um die zweite Auflage des oben zitierten Werkes *Alva y Astorgas* aus dem Jahre 1666. Man vgl. *A. Landgraf*, Johannes Picardi de Lichtenberg O. Praed. und seine Quaestiones disputatae. Zeitschrift für katholische Theologie 46, Innsbruck 1922, 521.)

[1] *Quétif-Echard*, Scriptores Ord. Praed. I 525 sagen bei Joannes Lector : « Scriptum in IV. libros sententiarum. Extat teste Alva Sol. Verit. Rad. 154, col. 1322 a se visum asserente in Vatic. Rom. n. 1092, fol. memb. sub hoc titulo : F. Joannis Teutonici ordinis Praedic. scriptum super IV libros sententiarum, Pr. Quaeritur, utrum theologia sit scientia. Et idem Alva fatetur eadem habere in tertium, quae ex eo citat Bandéllus. »

[2] *H. Denifle*, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, II, 228 : « (20) fr. Johannes de Sterngasse, natione theut., scripsit lecturam super sententias. »

[3] Über die Geschichte der Identifizierung dieser Hs. seit Quétif-Echard vgl. man *A. Landgraf*, Johannes Picardi de Lichtenberg, 520 Anm. 5. — Über die Bibliotheken, welche Handschriften des Sentenzenkommentars besaßen, vgl. man oben, S. 48, Anm. 5, und *M. Grabmann*, a. a. O. 10.

[4] *M. Grabmann*, a. a. O. 15. Er zitiert fol. 18, 74^v, 82^v, 83, 89^v, 90.

Grabmann konnte ferner auf Grund der Wiener Handschrift ihn als Verfasser von *Quaestiones quolibetales*[1] nachweisen.

Mit Sicherheit steht seine Autorschaft auch für einige noch erhaltene *deutsche Predigten* fest.[2]

2. Die im Cod. Vatic. Barb. lat. 340 erhaltene Summula eines *Johannes Theutonicus* gehört ihrem Charakter nach jedenfalls dem *Johannes lector* von Freiburg an.

3. Anders verhält es sich mit der in der Universitätsbibliothek von Cambridge Ji 21 ff., 181-298 enthaltenen « Expositio preclara [in librum Boetii de Consolatione], quam Johannes Theutonicus prescripsit et finivit A. D. 1306, 8 Idus Junii ». Die genaue Einsicht in dieses Werk erbrächte vielleicht einen Nachweis für die Autorschaft Sterngassens, der in jener Zeit wohl schon wissenschaftlich tätig war.[3]

Wohl aus dem Grunde, daß der Sentenzenkommentar ein Frühwerk ist[4], enthält er keine Hinweise auf andere Werke des Verfassers, wie sie z. B. die Lektüre der einem *B. de Lang* zugeschriebenen Summe des Cod. Vatic. lat. 4297 so interessant machen. Dennoch gibt sein Inhalt manche Anhaltspunkte zur Beurteilung der Echtheit von Werken, die Johannes von anderer Seite zugeschrieben werden.

4. Wäre Johannes wirklich schon im Jahre 1314 gestorben, wie der Lilienfelder Codex angibt, dann dürfte die Zuteilung der « *Scripta in psalmos et sapientiam* », die sich bei Quétif-Echard findet[5], wohl auf einem Irrtum beruhen. Da nämlich, erst nachdem sich ein Lehrer in der Lectura sententiarum bewährt hatte, er zur Lesung über die Schrift zugelassen wurde, wäre dem verhältnismäßig jung verstorbenen Johannes, der erst um 1311 seinen Sentenzenkommentar verfaßt hatte, kaum mehr Zeit zu dieser biblischen Arbeit geblieben. — Allerdings soll nicht unerwähnt bleiben, daß der Liber de viris illustribus ordinis praedicatorum des Johannes Meyer dennoch auch Johannes Sterngasse unter den « sacrae paginae doctores » aufführt.[6]

[1] *Ebenda* 20-21 : Für die hier *Sterngasse* zugeschriebene Quaestio : « Utrum et angeli sint plures eiusdem speciei » ließ sich eine Identität mit der im Sentenzenkommentar (l. II. 3 dist. q. 1 principalis a. 3) behandelten Frage nicht feststellen.

[2] *Ebenda* 31. — *W. Wackernagel*, Altdeutsche Predigten und Gebete 164.

[3] A Catalogue of the Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge. — Auf die letzten beiden Hs. machte mich Monsig. *A. Pelzer* in liebenswürdigster Weise aufmerksam.

[4] Man vgl. unten.

[5] *Quétif-Echard*, Scriptores O. Praed. I, 700.

[6] *P. von Loë* O. P., Johannes Meyer, 20.

5. Dagegen entbehrt die Zuteilung von « *Quaestiones in totam philosophiam et in librum de bona fortuna* » an Sterngasse nicht aller Wahrscheinlichkeit.[1] Wenigstens zeigen sich im Sentenzenkommentar Spuren einer mehr als gewöhnlichen Kenntnis der Philosophie jener Zeit, besonders des Averroismus, und zwar hauptsächlich in den Fragen, die « de anima » berühren, so daß die Existenz von Kommentaren und Quaestionen, wenn auch nicht zu allen libri naturales des Aristoteles, so doch wenigstens z. B. zu « de anima » glaubhaft wird.[2]

6. Der Sentenzenkommentar ist vermutlich zwischen 1311 und 1323 verfaßt worden, oder wenigstens in dieser Zeit zum Abschluß gekommen. Sein Inhalt selber gibt für diese Feststellung einige Handhaben. Nicht vor 1311, weil er scheinbar das Konzil von Vienne voraussetzt, das als Glaubenslehre feststellte, daß die Substanz der vernünftigen Seele wahrhaft und zwar durch sich selbst Form des Körpers sei.[3] Darauf bezieht sich wohl in der Frage: « utrum anima intellectiva sit forma corporis » die endgültige Antwort, welche lautet: « Positio ponens animam intellectivam non esse formam corporis falsa est et erronea, cum veritati fidei contradicat. » Die allerdings schwer lesbare und nicht vollständig zu entziffernde Randglosse verweist ausdrücklich auf das Konzil von Vienne.[4] — Trotz dieser Gründe läßt sich aber nur für die *Glosse* eine Datierung nach 1311 *mit Sicherheit* feststellen. Denn auch schon der *hl. Thomas* nennt in 2 dist. 17 a. 1 diese Lehre *de fide:* « Unde quantum ad intellectum possibilem eius (Avicennae) opinio est, *quam tenemus secundum fidem catholicam*, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est. »[5]

Sicher aber ist der Kommentar vor 1323 verfaßt. Denn es läßt sich sagen, daß die Vatikanische Handschrift selbst schon vor diesem Jahre, als dem Jahre der Kanonisation des hl. Thomas

[1] *Quétif-Echard*, Scriptores I, 700.

[2] Über die Identifikation der « Quaestiones in totam philosophiam » in dem Sammelcodex A. XI 68 der Univ. Bibl. Basel, vgl. man *Grabmann*, a. a. O. 9.

[3] *H. Denzinger*, Euchiridion[13], 481: Die « Constitutio de summa Trinitate et fide catholica » erklärt gegen *Johannes Petrus Olivi:* « Porro doctrinam omnem seu positionem tenere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio reprobamus ».

[4] Cod. Vatic. lat. 1092, fol. 36^{v}: « Vianetonis, ubi .... fide, cum videatur ei quod omnes rationes inducte deficiant. »

[5] Diese Lehre wurde durch das V. Laterankonzil unter Leo X. bestätigt.

geschrieben und auch die Randglossen ihrer Hauptsache nach vor diesem Zeitpunkte eingezeichnet waren. Kein einziger der zahlreichen Thomasverweise am Rande gibt Thomas ja den Ehrentitel sanctus oder beatus.[1] — Wäre Sterngasse wirklich im Jahre 1314 gestorben, dann stünde auch die Abfassung seines Kommentares vor diesem Jahre fest.

7. *Beschreibung des Cod. Vatic. lat.* 1092: Pergament, 107 mit der Hand gezählte Blätter, 217×270 m/m., Anfang des 14. Jahrhunderts. Jede Seite bringt 2 Columnen zu 44 Zeilen. In der Mitte jeder Seite oben liest man je nach dem Sentenzenbuch «primus», «secundus», «tertius» oder «quartus». Die Rubriken sind immer rot, wie auch rote Wächter im Texte stehen; nie aber blaue. Nur der Beginn der Distinktionen ist abwechselnd blau oder rot. Den Buchbeginn ziert immer eine blaue Vignette.

a) Die Rubriken sind erst nachträglich in die Handschrift eingezeichnet worden und nicht wesentlich mit dem Text verwachsen. Sie stehen im Gegenteil zuweilen mit dem Text weniger in Einklang. Z. B. teilen sie die Quaestionen nicht ganz entsprechend dem innern Zusammenhang der Fragen ein. So gehören sicher — wie auch der Text angibt — die ersten zwei Quaestionen, die von der Rubrik der 37. Distinktion des ersten Buches zugewiesen werden, noch zur 36. Hier dürfte wohl ein Irrtum des Rubrikators anzunehmen sein, dem im allgemeinen sonst die Verteilung der Fragen, wie sie das Scriptum des hl. Thomas vornimmt, zur Vorlage diente. Scheinbar bewußt zertrennt er auch Fragen, die der Verfasser vereinigt wissen wollte. So beginnen z. B. — um aus vielen einige herauszugreifen — die Distinktionen 31, 33 und 34, sowie 36 des ersten Buches mit «*Secundo* queritur principaliter», und sind als Einheit mit der vorausgehenden gedacht, obwohl nach der Rubrik eine neue Distinktion beginnen müßte. Daß hier der Rubrikator dem Verfasser nicht gerecht wird, erhellt auch daraus, daß jedesmal, wenn auf diese Weise die Verbindung mit einer vorausgehenden Distinktion hergestellt wird, vor

[1] In der Vatikanischen Handschrift ist im Text niemals der hl. Thomas genannt; er erscheint vielmehr immer nur unter den «quidam». Auch ließ sich weder im Text noch am Rand das «doctor noster» feststellen, das *Grabmann* (a. a. O. 23) in der Lilienfelder Handschrift mit Vorliebe verwendet fand. — Über die Zulässigkeit der gebrachten Beweisführung auf Grund des ‚sanctus‘ oder ‚beatus‘ vgl. man *M. Grabmann*, die Neuausgabe der Summa contra Gentiles des hl. Thomas von Aquin nach dem Autograph (Theologische Revue XIX, Münster i. W. [1920], 82 f.).

den so verknüpften Fragen der sonst stets gebrachte Beginn der zutreffenden Distinktion des Lombarden fehlt.

b) Es finden sich im Text Korrekturen, teilweise von gleicher, teilweise von anderer Hand.

c) Die Glossen sind von etwas späterer Hand. Doch dürften sie, wie bereits bemerkt, der Hauptsache nach noch vor 1323 eingetragen sein. [1]

d) Die Handschrift befand sich schon vor 1594 mit den ersten 1319 Bänden der heutigen Zählung in der Vatikanischen Bibliothek [2] und wurde zwischen 1660 und 1666 von Alva y Astorga eingesehen. [3] Sie ist rot gebunden ; und zwar geschah dies nach dem Wappen unter Kardinal Zelada (1779–1801). Leider ist am Schlusse des vierten Buches ein späterer Eintrag, der wohl über die Herkunft der Handschrift Aufschluß geben könnte, ausradiert und darauf der Stempel der Bibliotheca Apostolica Vaticana gesetzt.

Bl. 1-27^v : *Kommentar zum 1. Sentenzenbuch.*

Beginnt: « In primum librum sententiarum. Queritur, utrum theologia sit scientia. Et videtur, quod non. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. » [4]

Endet : « In particulari autem nescimus, quid Deus velit. Et ideo quantum ad hoc non tenemur nostram voluntatem conformare voluntati divine, cui sit honor in secula seculorum. Amen. »

« *Explicit* liber primus. »

Bl. 27^v-48^v : *Kommentar zum 2. Sentenzenbuch.*

« *Incipit* liber secundus. »

Beginnt : « Distinctio prima. Creationem rerum insinuans scriptura. Hic queritur primo, utrum necessarium sit omne ens creatum esse a Deo. Et videtur quod non. »

Endet : « que se extendit ad omnia, que non sunt contra Deum, qui vivit et regnat in secula seculorum. Amen. »

« *Explicit* liber secundus. »

[1] Man vgl. oben, S. 51.

[2] Man vgl. *F. Ehrle,* Zur Geschichte der Katalogisierung der Vaticana. Hist. Jahrbuch 11 (1890), 719, 721.

[3] Man vgl. *A. Landgraf,* Johannes Picardi de Lichtenberg, 520, Anm. 1 und 521, Anm. 2.

[4] Diese Quaestio ist der ersten Distinktion vorausgeschickt, die Bl. 2 beginnt : « Distinctio prima. Veteris ac nove legis. Hic queruntur duo, Primo de frui et secundo de uti. Queritur autem primo, cuius potentie sit actus frui. Et videtur, quod actus intellectus. »

Bl. 48^v-68^v: *Kommentar zum 3. Sentenzenbuch.*

« *Incipit* liber tertius. »

Beginnt : « Distinctio prima. Cum venit plenitudo temporis. Hic queritur primo, utrum Deum incarnari fuerit possibile. Et videtur, quod non. »

Endet : « que in veteri non prohibentur expresse nisi in aliquibus, quibus tamen prohibitis pena non apponebatur. »

« Explicit liber tertius. »

Bl. 68^v-103: *Kommentar zum 4. Sentenzenbuch.*

« *Incipit* liber quartus. »

Beginnt : « Distinctio prima. Samaritanus etc. Hic queritur primo de diffinitione sacramenti, et primo de hac, qua dicitur sacramentum est sacre rei signum. Et videtur, quod non sit bona. »

Endet : « Sed quando iam per divinam iustitiam erunt in miseria confirmati, non erit ex caritate compatiendum eorum miserie, sed congaudendum divine iustitie, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen. »

« *Explicit* scriptum super IIIIor libros sententiarum editum a fratre Johanne Theotonico ordinis fratrum predicatorum, magistro in sacra theologia. »

Bl. 103^v-107^v: *Verzeichnis der Quaestionen.*

(Fortsetzung folgt.)

Das Papsttum nach F. Heiler.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P.

Ohne Zweifel gipfelt die ganze Organisation der katholischen Kirche im Papsttum. Viele identifizieren auch ohne weiteres Papsttum und Katholizismus. Es ist darum nicht befremdend, daß Heiler sich in seinem Werke « Der Katholizismus » in besonderer Weise mit dem Papsttum beschäftigt. Nachdem wir in einem ersten Artikel die Anschauungen Heilers über die Wesensmerkmale der katholischen Kirche geprüft (« Divus Thomas » 1925, p. 348–359), wollen wir nun, wie bereits angekündigt, Heilers Beurteilung des Papsttums untersuchen, auch hier uns bestrebend, auf das der ganzen Frage zugrunde liegende Problem einzugehen. Die Wichtigkeit und Aktualität der Frage leuchtet wohl ein.

Die historische Auffassung Heilers.

Protestantismus und Modernismus verneinen die unmittelbare Einsetzung der Kirche und des Papsttums durch den historischen Christus. Deswegen tritt an sie die schwere Frage heran über die Entstehung der katholischen Kirche. G. Krüger schreibt darüber : « Die Frage, wie die katholische Kirche .... dieses mächtige Wesen .... entstanden ist .... gehört zu den Rätseln, die die Forschung erst langsam zu lösen vermocht hat » (*Dreieinigkeit*, 17). Bekanntermaßen ist aber die Lösung des « Rätsels » keineswegs übereinstimmend. Heiler zieht die modernistische Auffassung vor.

Nach Heiler wäre die katholische Kirche folgendermaßen entstanden. « Der geschichtliche Jesus, der vom Glauben an die Nähe des Endreiches beseelt war, kann mit den Institutionen, Riten und Dogmen der späteren Kirche in keinen unmittelbaren Zusammenhang gebracht werden » (p. 278 ; 17 ff.). Die juridisch-hierarchische Organisation der Kirche trete aber bereits in der jerusalemischen Urgemeinde auf : « die zwölf Apostel .... erscheinen allenthalben in der Apostelgeschichte als Träger göttlicher Autorität » (p. 279).

Heiler erklärt diese Tatsache folgendermaßen: « Es war selbstverständlich, daß sie (die Apostel) als die Abgesandten des Messias, als die Herolde des Gottesreiches, als die zum eschatologischen Richteramt Prädestinierten, die autoritative Führung der jungen Christengemeinde übernahmen. Genau so wie diese Gemeinde (von Jerusalem) eine Antizipation der großen eschatologischen Reichsgemeinde war, so waren auch diese kirchlichen Vollmachten *eine Vorwegnahme* jener richterlichen Vollmachten, die Jesus den Zwölfen feierlich verheißen hatte. Da die Apostel diese Gewalt nicht von der neubekehrten Gemeinde empfangen hatten, sondern vom Messias und Gottessohn selbst, ist hier im Kern der katholische Gedanke von der göttlich gestifteten Jurisdiktion und Kanonischen Mission der Hierarchie erkennbar. » (S. 279.)

Durch Vermittlung der von den Aposteln eingesetzten « Ältesten » soll sich dann diese Autorität der Apostel weiter auf die kommenden Generationen fortgepflanzt haben (p. 281). Außerdem empfing das Kollegium der Ältesten noch im ersten Jahrhundert « eine monarchische Zuspitzung ; aus der Schar der Presbyter trat als Führer der Gemeinde der *Bischof* hervor » (p. 281). « Die große Idee der episkopalen Hierarchie der Kirche, welche schon um die Wende des ersten Jahrhunderts die führenden christlichen Persönlichkeiten beherrschte, wurde zu Ende gedacht von dem afrikanischen Kirchenmann Cyprian » (p. 282), bis um die Wende des vierten Jahrhunderts eine Zentralisierung der Kirche einsetzte und so das Papsttum entstand.

« Der römische Bischof wurde zum episcopus episcoporum, der immer mehr von den Rechten der Einzelbischöfe und des Bischofskollegiums an sich riß ..... An die Stelle des Episkopalismus der alten Kirche trat der Papalismus des Mittelalters, der in den Canones des Vaticanums und des Codex Juris Canonici seinen krönenden Abschluß erlangte. Aus dem Bischof der vornehmsten apostolischen Gemeinde wurde .... schließlich der absolutistische Monarch der gesamten Kirche, ja der gesamten Welt, der die plenitudo potestatis besitzt und seine Machtmittel auf göttlichen Ursprung zurückführt. » (S. 284.)

Und *Petrus?* Heiler gibt zu: « Eine unbefangene Untersuchung der neutestamentlichen Urkunden ergibt, daß Petrus unter den Aposteln eine führende Stellung einnahm, und daß weite urchristliche Kreise ihn als den princeps apostolorum verehrten » (a. a. O.). Allein « diese Vorrangstellung Petri geht nicht auf ein ausdrückliches Mandat des geschichtlichen Jesus zurück, sie scheint (!) vielmehr auf der *persönlichen Initiative* und Tatkraft des Felsenapostels zu beruhen. Die neutestamentlichen Worte, mit denen die spätere katholische Dogmatik die Stiftung des Amtsprimates durch Jesus zu erweisen suchte, sind

nicht das Fundament, sondern lediglich der Reflex dieses petrinischen Primates. Alle diese Worte sind nicht wirkliche Logien des geschichtlichen Jesus, sondern Schöpfungen einer jüngeren christlichen Generation, für welche der Vorsitz des Petrus im Apostelkollegium eine unbestreitbare Tatsache war » (285). Heiler fügt noch bei, daß die alte christliche Tradition den Primat Petri zwar als gottgewollte Größe, nicht aber als ein zur Verfassung der Kirche gehöriges Amt betrachtet habe (286). Speziell der Gedanke eines durch Christus gestifteten Rechtsprimates des *römischen Bischofs* sei der gesamten alten Kirche unbekannt (289). Roms Vorzug (291) war nur, daß es eine ecclesia apostolica war, die mehr als alle andern Apostelgemeinden als der sichere Hort der apostolischen Überlieferung galt — so wird die Irenäusstelle, A. H., III, 3, 2 interpretiert —, sowie daß die ausgedehnte karitative Wirksamkeit Rom von selbst (!) zum Vorsitz des Liebesbundes machte (292). Endlich folgt die Schilderung, wie die Päpste allmählig ihre Macht auf Italien, auf das Abendland, ja auf die ganze Kirche ausgedehnt hätten. Soweit die geschichtliche Darstellung Heilers.

Es ist hier nicht der Platz, den *positiven* historischen Gegenbeweis zu führen — wir verweisen auf die katholischen Exegeten, Historiker und Apologeten. *Negativ* ergibt sich indes die Unhaltbarkeit der Heilerschen Auffassung aus folgenden allgemeinen Erwägungen.

Vorerst stellt Heiler die modernistische historische Deutung als die einzig anerkannte, ja mögliche auf und schiebt die katholische historische Interpretation mit einer Handbewegung beiseite, läßt ihre Vertreter nicht einmal zur Sprache kommen. Das ist ein böses Zeichen für die Wissenschaftlichkeit der Behauptungen. Eine so gewaltige Tatsache, wie die des Papsttums, kann durch die einseitigen Deutungen einer historisch-exegetischen Schule nicht einfach entwertet werden.

Sodann hat aber die katholische Überzeugung — auch rein historisch gesprochen — für sich das Zeugnis der Wirklichkeit, d. h. des Lebens der gesamten katholischen Kirche. Die Millionen von Christen, die im Laufe der Jahrhunderte in der katholischen Kirche lebten, wissen nichts von der von Heiler behaupteten Entwicklung. Schon die Gemeinde von Jerusalem, historisch gesprochen die Urkirche, weiß nichts von einer « Vorwegnahme » eschatologischer Ämter, sondern anerkennt die Apostel und die neue Kirche als Gründung Gottes, als die ecclesia Dei, als den neuen Weg des Heiles, an Stelle der Synagoge. [1]

[1] Vergl. *R. Schultes, De Ecclesia catholica,* art. 8 : Divina institutio Ecclesiae probatur ex Ecclesia Apostolorum.

Die Bischöfe werden keineswegs als Neuschöpfung empfunden ; im Gegenteil, jede Anwandlung von Unbotmäßigkeit wird durch die Berufung auf ihr *anerkanntes* göttliches Recht zurückgewiesen. Der Primat des römischen Bischofs findet keine prinzipielle Beanstandung — Ausnahmen, wie bei Cyprian, erklären sich ungezwungen aus den besondern Verhältnissen der Zeit und der Personen. Selbst die griechische Kirche suchte ihre Trennung von Rom auf einem Umwege zu rechtfertigen, nämlich mit der Behauptung, die römische Kirche sei vom wahren Glauben abgefallen, so daß nun die griechische Kirche allein die « orthodoxe » Kirche sei, wie sie sich bis auf den heutigen Tag zu nennen beliebt. Dieses Zeugnis der durch die Jahrhunderte lebenden Christen, die nichts von der von den Modernisten behaupteten Entwicklung wissen, ist jedenfalls stärker als die Autorität einiger neuzeitlicher Historiker und Exegeten.

Damit ist natürlich nicht jede « Entwicklung » geleugnet. Eine solche wird sowohl von der katholischen Wissenschaft gelehrt, als auch wiederum vom katholischen Leben beurkundet. Die ganze Kirchengeschichte zeigt uns die allmählige Entfaltung der Kirche. Besonders das Papsttum, als einzigartige Institution in der Weltgeschichte, nahm naturgemäß seinen Entwicklungsgang. Wir kennen auch die Phasen und Schwierigkeiten dieser Entwicklung, bis hinauf zum Vatikanischen Konzil und bis zu den Wirren des Modernismus. Nur ist *diese* Entwicklung eine ganz andere als die von Heiler konstruierte.

In concreto beruht die ganze Geschichtskonstruktion Heilers auf der besonders von A. Loisy aufgestellten Behauptung von der rein eschatologischen Einstellung Christi : nach dieser hätte Jesus das nahe Ende der Welt erwartet, hätte infolgedessen überhaupt nicht an die Gründung eines Reiches im Sinne der katholischen Kirche denken können, wären also alle auf eine organisierte Kirche zielenden Texte der Evangelien unhistorisch, d. h. nicht dem historischen Christus zuzuweisen, wären endlich Kirche und Papsttum ein Produkt der Transfiguration, d. h. der historischen Entwicklung. Wie man sieht, hängt in dieser Gedankenreihe alles von der Richtigkeit der Behauptung der rein eschatologischen Erwartung Christi ab.

Nun ist aber diese Interpretation, obwohl auch von vielen Protestanten angenommen, von katholischer Seite genügend widerlegt worden ; [1] sie ist kein historisches Fundament ; jedenfalls dürfen

[1] Vergl. z. B. *B. Bartmann*, Das Reich Gottes in der Schrift. Bibl. Zt. V, Heft 4-5 ; *Dictionnaire Apol.* I, col. 1230-36 ; III, col. 1345-58 ; besonders aber

auf Grund dieser Hypothese historische Tatsachen nicht umgebogen oder gar geleugnet werden, wie es von Seite der protestantischen und modernistischen Dogmengeschichte geschieht.

Ferner darf historisch nichts als selbstverständlich behauptet werden, was eine historische Umwälzung besagt : eine solche muß ihre entsprechenden Ursachen haben. Die modernistische Kirchengeschichte stellt aber die tiefstgehenden Veränderungen als « selbstverständlich » hin oder behauptet sie ohne Angabe eines entsprechenden Grundes.

So findet es Heiler für « selbstverständlich », daß « die zum eschatologischen Richteramt Prädestinierten die autoritative Führung der jungen Christengemeinde übernahmen » (279). Es ist aber im Gegenteil historisch und ohne Angabe von Gründen unverständlich und unglaublich, daß, ausgerechnet die Urkirche (von Jerusalem), die ersten Christen, bei ihrer angeblich rein eschatologischen Einstellung die Apostel als von Christus bevollmächtigte Träger hierarchischer Gewalt anerkannt hätten. Daran ändert auch die Bemerkung nichts, daß diese kirchlichen Vollmachten nur eine « Vorwegnahme » jener richterlichen Vollmachten waren, die Jesus den Zwölfen feierlich verheißen hatte (a. a. O.). Nicht weniger widerspruchsvoll ist die Erklärung der Entstehung des (monarchischen) Episkopates. Heiler schreibt sehr einfach : « Das Kollegium der Ältesten empfing noch im ersten Jahrhundert eine monarchische Zuspitzung ; aus der Schar der Presbyter trat als Führer der Gemeinde der Bischof hervor », so daß « die große Idee der episkopalen Hierarchie schon um die Wende des ersten Jahrhunderts die führenden christlichen Persönlichkeiten beherrschte » (281 f.). Eine so fundamentale Umwälzung darf nicht ohne weiteres behauptet werden. Übrigens hat Heiler vergessen zu bemerken, daß um die Wende des ersten Jahrhunderts der hierarchische Episkopat bereits bestand und allseitig anerkannt war, wie der Brief des Klemens an die Korinther und die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien beweisen. Wie soll ferner Petrus die Führerrolle und Vorrangstellung unter den Aposteln seiner « persönlichen Initiative und Tatkraft » (285) verdanken ? Und wie soll diese Anerkennung Petri sich auch in weiten christlichen Kreisen durchgerungen haben ? Endlich ist es eine starke Zumutung, wenn behauptet wird, die römische Kirche verdanke den Primat ihrer karitativen Tätigkeit. Die ganze behauptete Entwicklung ist somit voller Widersprüche, setzt Umwälzungen voraus, für die kein Grund angegeben wird und stempelt die ersten Christen entweder zu Idioten oder Verbrechern.

Bemerkenswert ist an den Ausführungen Heilers nur, daß er, im Gegensatz zu vielen protestantischen Dogmengeschichten, schon in der apostolischen Zeit eine Vorrangstellung Petri und schon um

P. Lagrange O. P. in *Revue bibl.* III (1906), 382-411 ; 561-574 ; 561-574, und *Evangile selon saint Matthieu*, 1923. Ebenso wird die Frage in allen neuern Apologetiken behandelt.

die Wende des ersten Jahrhunderts eine hierarchische Verfassung der Kirche zugibt, allerdings nicht ohne dieser Konzession die Spitze abzubrechen.

Wir mußten auf diese geschichtlichen Konstruktionen Heilers eingehen, weil dieser nun in der Folge die Päpste ausschließlich von diesem erkünstelten Gesichtspunkte aus beurteilt. Das zeigt vor allem das abscheuliche Kapitel über die « Sünden Roms » (317 ff.).

Die Wirksamkeit der Päpste nach Heiler.

Heiler schreibt : « Kein vorurteilsloser Beobachter kann die Einzigartigkeit des kirchlichen Rechtsorganismus und seine Bedeutung für das kirchliche Gesamtleben bestreiten. Und doch, wer tiefer blickt — hinter die Mauern des Vatikans —, der schaut mit Kummer und Entrüstung die furchtbaren religiös-ethischen Schäden, die dieses politische Kirchensystem nach sich zieht ; der entdeckt, wie hier seit Jahrhunderten böse Geister am Werke sind, die nicht Segen, sondern Verderben über die Kirche Christi bringen. Der Papalismus mit seinen Trabanten .... ist die Ursache namenlosen innern und äußern Elendes, das seit 1200 (!) Jahren über die Kirche gekommen ist. Unwahrhaftigkeit, Gewissenszwang, Weltsinn und Lieblosigkeit schänden die reine, heilige, untadelige Braut Jesu Christi » (317). Damit werden die Ausführungen über die « Sünden Roms » eingeleitet. Kein Wort der Anerkennung für die so segensreiche Tätigkeit der Kirche auf dem Gebiete der Religion und der Moral, nur « religiös-ethischer Schaden », « Verderben », « namenloses Elend » !

Qui nimis probat, nihil probat, lautet ein altes Axiom. Das Bild, das Heiler von der Kirche und dem Papsttum entwirft, die ungeheuerlichen Anklagen, die er Rom ins Gesicht schleudert, entsprechen offenbar keineswegs der Wirklichkeit, weder jener der Vergangenheit noch jener der Gegenwart. Kein noch so grimmiger Gegner der katholischen Kirche wird, wenn er noch einen Rest unbefangenen Urteils bewahrt hat, in dem Wirken Roms das Werk « böser Geister » sehen, die Gesamtleistung Roms als Verderben und Schändung der Kirche Christi beurteilen. Die protestantische Polemik des XVI. Jahrhunderts hat allerdings derart gesprochen, aber nicht auf Grund von Tatbeweisen, sondern lediglich ein Theologoumenon aufstellend, weil sie eben das Papsttum nicht als Stiftung Christi anerkannte. Heiler verfällt in den gleichen Fehler, indem er das Wirken der Kirche einseitig vom

modernistischen Standpunkt aus beurteilt, d. h. von der Voraussetzung aus, daß die Lehre, Gewalt und Verfassung der Kirche Menschenwerk gegen den Willen Gottes sei. Nur unter dieser Voraussetzung erscheint die ganze Tätigkeit der Kirche als verderbliche Gewaltherrschaft.

Betrachten wir dagegen die Früchte der Wirksamkeit der Kirche rein objektiv, so bietet sich ein ganz anderes Bild. Wir können zwei Arten von Früchten unterscheiden, je nachdem wir vom allgemein christlichen oder vom rein natürlichen Standpunkt ausgehen. Erstens ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß die katholische Kirche es ist, durch die, unter Leitung der Päpste, der Glaube an Christus, das Leben nach dem Evangelium Christi, mit einem Worte das Christentum, auf der Welt unter den Völkern verbreitet wurde, festgehalten und verteidigt — bis auf den heutigen Tag ; ja gerade in der Gegenwart zeigt es sich immer deutlicher, daß allein die katholische Kirche der Hort christlichen Glaubens und christlichen Lebens ist, während der Modernismus und Protestantismus Schrittmacher für den Abfall von christlichem Glauben und christlichem Leben sind. Zweitens ist es ebenso unbestreitbare Tatsache, daß auch vom Standpunkte der rein natürlichen Moral die katholische Kirche zu jeder Zeit Sitte und Recht sowohl theoretisch gelehrt und verteidigt als auch praktisch effektiv durchgesetzt hat — auch hier ist gerade die Gegenwart wiederum der beste Zeuge ; während der Modernismus und Protestantismus sowohl theoretisch wie praktisch ein Stück auch der natürlichen Moral nach dem andern preisgegeben haben und noch preisgeben. Das ist das charakteristische Merkmal der Wirksamkeit der Kirche und der Päpste, das göttliche Siegel ihrer göttlichen Sendung, verstärkt noch durch andere göttliche Zeichen, nämlich durch Charismata (Wunder). Die Protestanten wenden zwar ein, daß die Kirche allerdings den christlichen Glauben verbreitet, aber verdorben habe. Indessen verlassen sie damit das Gebiet der Tatsachen und verteidigen sich mit einer Selbstbehauptung. Wie wäre es auch möglich, daß ausgerechnet ein verderbtes Christentum den Glauben an Christus und christliches Leben wirksam zu verbreiten und zu erhalten vermöchte ? Der Modernismus erhebt die gleiche Schwierigkeit, nur begründet er sie in anderer Weise, indem er nämlich den gesamten christlichen Glauben (wie auch die natürliche Moral) nur als Produkt des blinden sensus religiosus hinstellt und so jeder objektiven Bedeutung beraubt — das beweist aber nur, daß er überhaupt auf Christus verzichtet, jedes positive Christentum preisgibt, ja selbst die Grundlagen der

natürlichen Moral. Das ist auch der Unterschied zwischen den Früchten der Wirksamkeit der katholischen Kirche und des Modernismus — dort christlicher Glaube, christliches Leben, Praxis der natürlichen Moral, hier theoretische und praktische Preisgabe nicht nur der positiven, sondern auch der natürlichen Religion und Moral.

Doch Heiler wirft Rom vier ganz bestimmte « Sünden » vor: nämlich gegen die Wahrheit, Freiheit, Demut und Liebe. Erstens soll Rom den Blick für die Wahrheit eingebüßt haben, indem es alle theologischen und religiösen Probleme nur unter dem Gesichtspunkte seines Kirchenrechtes und seiner Kirchenpolitik beurteile: daher die Verurteilung der neuern Philosophie, Bibelforschung und Dogmengeschichte. — Allein gerade umgekehrt! Aus Liebe und Sorge *für* die Wahrheit hat die Kirche die modernen Irrtümer verurteilt. Die Kirche ist eben die Hüterin der geoffenbarten Wahrheit, die von einer gewissen neuzeitlichen Philosophie, Exegese und Geschichte gefährdet wird; darum *muß* die Kirche dagegen einschreiten. Heiler identifiziert ohne weiteres die modernen Irrtümer mit der Wahrheit. Heiler hat nur das eine bewiesen, daß die Kirche die ihr anvertraute Wahrheit des Evangeliums mit Aufbietung aller ihr zu Gebote stehenden Mittel zu wahren und zu verteidigen trachtet, wie die kirchliche Wissenschaft schließlich noch die einzige ist, die überhaupt eine objektive « Wahrheit » verteidigt. [1]

Heiler fährt fort: « Mit dem Fehlen des reinen Wahrheitssinnes hängt eng zusammen die mangelnde Achtung vor dem freien, in Gott gebundenen Gewissen » (321). So viel Worte, so viel Unrichtigkeiten! Ein « freies » Gewissen in dem Sinne, daß ein jeder denken, lehren und vertreten kann, was ihm beliebt, anerkennt die Kirche allerdings nicht, und zwar gerade aus Wahrheitssinn; ein freies Gewissen dagegen in dem Sinne, daß wir von Irrtümern befreit, aus eigener Überzeugung der Wahrheit zustimmen und darnach handeln, das ist gerade die Intention und Frucht der Erziehung der Kirche. Ebenso anerkennt und fördert die Kirche das « in Gott gebundene » Gewissen: die ganze Lehre der Kirche über das Gewissen besteht ja darin, daß der Mensch seine Handlungen nach den Normen des göttlichen Gesetzes einrichten

[1] Heiler behauptet, daß Gregor IX. die aristotelische Philosophie verurteilt habe. Cf. Denz., n. 442 s. Diese Behauptung ist aber unrichtig. Gregor verurteilt die Tendenz von solchen, die « doctrinis variis et peregrinis abducti ... *ancillae cogunt famulari reginam* », d. h. das Verderbnis der Theologie durch philosophische Irrtümer. Gregor verurteilt also zum voraus die modernistische Methode, keineswegs aber die Methode des hl. Thomas. Cf. *Schultes*, De Ecclesia, 716, 699.

müsse, daß somit die Stimme des Gewissens eine in Gott verankerte Autorität besitze. Dabei verkennt aber die Kirche nicht, daß das Gewissen der Einzelnen, als Frucht persönlichen Urteils, irrig sein kann ; darum bemüht sich die Kirche, auf Grund ihrer göttlichen Sendung, das Gewissen der Gläubigen richtig zu bilden und Irrtümer zu beseitigen. Heiler dagegen ist gar nicht berechtigt, von einem « in Gott gebundenen » Gewissen zu sprechen : wenn Gott das absolut unerkennbare « Irrationale » ist, kann das Urteil unseres Gewissens nicht in ihm gebunden sein. Überhaupt verliert der Ausdruck « Gewissen » bei den Modernisten (wie bei vielen Protestanten) seine Bedeutung [1] : « Gewissen » besagt nur mehr die rein persönliche, rein subjektive Stimmung oder Richtung, die keineswegs Wert und Bedeutung einer sittlichen Norm des Handelns hat.

Was Heiler weiterhin über den « Gewissenszwang » ausführt, entspricht nicht einmal der historischen Wahrheit. Er schreibt von « zahllosen Opfern der Inquisition » (321) [2] und unterschiebt den Päpsten als Motiv bei der Niederhaltung der Irrlehren « brutalen kirchlichen Machthunger » (a. a. O.).

Als dritte « Sünde » macht Heiler den « Mangel an Demut » geltend. Er begründet dies wie folgt : « Die Demut redet nicht von sich, sie pocht nicht auf Recht und Macht, und wo sie Recht und Macht besitzt, da kennt sie nichts Größeres und Heiligeres, als sich dieser Macht zu entäußern, als auf das Recht zu verzichten, um allein in Liebe zu dienen » (324). Das mag zwar richtig sein für Fälle, wo es sich allein um rein persönliche Rechte und Ansprüche handelt ; es wäre aber alles andere eher als wahre Demut, wo es sich um von Gott anvertraute Güter, um die Ausführung einer göttlichen Sendung handelt. Das heißt nicht Demut üben, dem Irrtum Tür und Tor zu öffnen und dem Verderben und Verbrechen « in Liebe zu dienen ». Ein Ähnliches ist von der letzten angeblichen Sünde Roms zu urteilen, von der « Sünde wider die Liebe ».

[1] Das richtige Gewissen ist ein Akt der Tugend der Klugheit und setzt sowohl den Willen zum wahren Ziel als auch ein objektiv wahres Urteil voraus. Vergl. *Garrigou-Lagrange* in *Rev. Thom.* 1925, p. 347 ss.

[2] Heiler beruft sich dabei auf das anerkannt tendenziöse Werk von *H. C. Lea*. Dieses Werk ist aber bereits berichtigt durch den Protestanten *A. F. Tubberville*, *Medioeval heresy and the Inquisition*, Lond. 1920. Der Verf. zeigt, daß die Häretiker des Mittelalters derart waren, daß sie nach den Verhältnissen der Zeit Strafe verdienten ; daß ferner die Todesstrafe relativ selten verhängt wurde, und zwar eher, um ein Exempel zu statuieren.

« Die große, weite, reine Liebe hat in Rom keine Stätte », ruft Heiler aus (325). Er begründet dies wieder mit der Motivierung: « Wo wahre Liebe ist, da ist kein Wille zum Herrschen, da ist nur Bereitschaft zum Dienen und zum Opfern » (a. a. O.). Als ob ein « Herrscher » keine wahre Liebe zu seinen Untergebenen hegen könnte! Ist nicht gerade die « Herrschaft » des Papstes ein Dienen und Opfern! Heiler spielt offenbar mit dem Ausdruck « herrschen ». Aber die Kirche verurteilt, brandmarkt die Andersgläubigen! Ist das nicht « furchtbare Lieblosigkeit »? So wenig als wenn ein Richter zum Wohle der Gesellschaft einen Verbrecher für schuldig erklärt und zur Strafe verurteilt. So haben auch die Päpste, als oberste Richter der Kirche, die Häretiker entlarvt und verurteilt, wenn die Reinerhaltung des Glaubens und das Seelenheil der Gläubigen es erforderte. Heiler versucht allerdings die Behauptung umzukehren, indem er den Päpsten Lieblosigkeit vorwirft « gegen jene, die — von tiefstem religiösem Geiste ergriffen — auf andern Wegen zum Göttlichen wanderten als auf der römischen Heerstraße » (325). Er hat aber den Beweis dafür vergessen, daß die von der Kirche verurteilten Häretiker wirklich « von tiefstem religiösen Geiste ergriffen » waren, daß sie wirklich « zum Göttlichen wanderten ». Besonders klagt Heiler Rom an wegen der Verurteilung des Modernismus und der modernistischen Führer. Die Begründung ist folgende: « Es hat wenig katholische Geister im letzten Jahrhundert gegeben, die so scharf das katholische Ideal schauten und mit so leidenschaftlicher Liebe ihm ergeben waren wie die Modernisten. Kann es beredtere Herolde katholischen Geistes geben als einen George Tyrell, Antonio Fogazzaro und Friedrich von Hügel? Und doch, diese Männer, die in der Arbeit für die Kirche aufgingen, die katholisch waren vom Scheitel bis zur Sohle, katholischer als je ein römischer Kurialist war und sein wird, sie mußten die häßlichste Beschimpfung durch die päpstliche Enzyklika erfahren » (326). Das ist allerdings echt modernistische Argumentation.

Schließen wir dieses Kapitel. Heiler hat nicht « Sünden » Roms nachgewiesen, sondern das gerade Gegenteil, daß nämlich Rom mit großer Sorgfalt und Energie, auch mit Erfolg, Abweichungen von der katholischen Lehre aufgedeckt, verurteilt und schadlos gemacht hat — nicht zuletzt die modernistische Irrlehre.

Papsttum und Rechtsordnung.

Heiler kommt in seinen Ausführungen immer wieder darauf zurück, daß Rom alle « theologischen und religiösen Probleme unter dem Gesichtspunkte seines Kirchenrechtes und seiner Kirchenpolitik » (318) beurteile, daß es sich « von brutalem, weltlichen Machthunger » (323) leiten lasse. Das ist natürlich objektiv eine ungereimte Verleumdung. Aber wir stoßen damit auf eines der hauptsächlichen von Heiler aufgestellten prinzipiellen Probleme. Heiler erachtet Rechtsordnung als unvereinbar mit dem Wesen der Kirche und der Religion [1]; darum lehnt er die Kirche und das Papsttum ab, weil er in ihnen ein « Rechtsinstitut », ein « politisches Gebilde » sieht, was « in einem religiösen Menschen die schwersten Zweifel am göttlichen Ursprung erweckt » (306 f.). Darum ist sein « Sehnsuchtstraum » der « papa angelicus » (334 ff.), der nur « den Primat der dienenden Liebe » kennt, der seine versöhnende Bruderhand auch den getrennten Brüdern bietet, der die vatikanischen Behörden auflöst, aber auch selbst jene Gewalten zurücklegt, die ihm das vatikanische Konzil übertragen (!), der alle Dogmen aufhebt, von dem sich infolgedessen zwar « die geistesengen und liebesarmen Vertreter der kirchlichen Rechtgläubigkeit » abwenden, dafür aber die Herzen « aller wahren Christusjünger » zujubeln werden, so daß die alten Häresien und Schismen verschwinden, aber « Orientalen und Anglikaner, Lutheraner und Calvinisten, Sektierer und Spiritualisten — alle sich beugen diesem neuen Papste ». [2] Diese phantastische Folgerung charakterisiert zwar Heilers Position zur Genüge; gehen wir indessen auf das Problem ein.

Dieses ist nicht neu. Schon der alte Protestantismus vertrat, um Hierarchie und Papsttum ablehnen zu können, eine rein spirituelle Kirche, mit der weitern theologischen Begründung, daß Menschen in Sachen des Heiles nicht Vermittler sein könnten, oder auch unter Berufung auf die « evangelische Freiheit ». In neuerer Zeit hat besonders R. Sohm [3], auf den sich Heiler auch ausdrücklich beruft, die These

[1] Anderswo (S. 277) schreibt aber Heiler wieder: « Jede Kirche schafft sich eine, wenn auch noch so primitive, Rechtsordnung, um ihren religiösen Gehalt zu schützen und eine geregelte Pflege des kirchlichen Lebens zu ermöglichen. Ohne Kirchenrecht und Hierarchie vermag eine religiöse Gemeinschaft nicht die engen Grenzen der Sektentums zu durchbrechen und Stabilität zu gewinnen. »

[2] An anderer Stelle vertritt Heiler aber eine Art Episkopalismus im gallikanisch-jansenistischen Sinne (344).

[3] *Wesen und Ursprung des Katholizismus; Kirchenrecht.*

aufgestellt, daß das « Recht » unvereinbar sei mit Kirche und Religion. Die neuern Protestanten, allen voran A. Harnack, betrachten darum die katholische Kirche als bloßes politisches Rechtsgebilde. Heiler urteilt, daß die katholische Kirche als Universalreligion und Universalkirche, als complexio oppositorum, kraft ihres Wesens auch das juridische Element umfassen müsse, doch so, daß sie « bis zum heutigen Tage das Bewußtsein des auxiliären Charakters aller rechtlichen Institutionen nicht völlig verloren » habe (277). Der Abfall vom wahren katholischen Ideal bestehe darin, daß « seit Jahrhunderten die äußere Rechtskirche mit der Geisteskirche Christi so gut wie eins gesetzt werde » (a. a. O.).

Ist aber wirklich eine Rechtsordnung unvereinbar mit dem Wesen der Kirche und der Religion ? Ist es wirklich ausgeschlossen, daß « Recht » zum Wesen der Kirche gehöre ?

Zur Beantwortung dieser Frage muß vorerst eine falsche Voraussetzung beseitigt werden. Alle Gegner einer « Rechtskirche » kennen oder anerkennen nur ein rein menschliches Recht rein historischen Ursprunges. So betrachten ja Protestanten und Modernisten alle hierarchische Gewalt als rein menschlichen, historischen Ursprunges. Auch Sohm, der Hauptvertreter dieser Ansicht, geht von der Annahme, tamquam ex concesso, aus, daß Christus der Kirche keine rechtliche Gewalt verliehen habe. Nun ist es allerdings evident, daß rein menschlich-historisch gewordenes Recht nicht zum Wesen der von Gott, von Christus gestifteten Kirche gehören kann — darüber ist auch die katholische Theologie einig. Dagegen bleibt die Frage offen, ob Gott selbst seiner Kirche und der von ihm bestimmten Religionsform eine rechtliche Konstitution geben könne, d. h. ob er in seiner Kirche und in seiner Religion Menschen mit bestimmten Befugnissen und Vollmachten betrauen könne, denen dann von Seite anderer bestimmte Verpflichtungen entsprechen. Eine solche « rechtliche » Konstitution behauptet die Kirche erhalten zu haben. Sie anerkennt darum, soweit ihre wesentliche Konstitution inbetracht kommt, nur göttliches Recht, nur von Gott, von Christus verliehene Gewalt, nur jene Rechtsordnung, die unmittelbar oder mittelbar auf göttlicher Einsetzung beruht. Die ganze Argumentation der Gegner der « Rechtskirche » geht darum an der eigentlichen Frage vorüber, bekämpft ein Phantom.

Protestanten und Modernisten bestreiten zwar auch die Möglichkeit von Gott verliehener hierarchischer Gewalt. Aber wiederum auf Grund bestimmter Voraussetzungen, diesmal theologischer Natur : es handelt

sich um die Auffassung des Rechtfertigungs- und allgemein des Heilsprozesses. Nach calvinistischer Lehre erfolgt Rechtfertigung und Heil ausschließlich durch die göttliche Prädestination, ohne Mitwirkung des Menschen: da die Prädestination ein ewiger, innergöttlicher Akt ist, kann unter dieser Voraussetzung natürlich keine Rede sein von Vermittlung des Heiles durch Menschen: daraus erklärt sich auch die heftige Ablehnung jeder hierarchischen Gewalt von Seite der Calvinisten. Die Lutheraner vertreten eine Rechtfertigung durch bloße Imputation der Verdienste Christi, unter der Bedingung der persönlichen Fiducia — auch hier ist eine Vermittlung ausgeschlossen. Im Modernismus kommt alles auf das persönliche subjektive Gefühl an, das zwar von außen angeregt, aber nicht mitgeteilt werden kann, so daß wieder für eine Vermittlung kein Raum bleibt. Die Ablehnung der Hierarchie mit dem damit verbundenen Recht ist also ganz eigentlich ein spezifisch protestantisch-modernistisches Theologoumenon, keineswegs aber eine Folgerung der reinen Vernunft oder der Religion. Im katholischen System bietet denn auch diese Vermittlung absolut kein Hindernis. Die (bei den Erwachsenen) erforderte persönliche Mitwirkung kann allerdings durch kein Institut, durch keine Hierarchie ersetzt werden. Aber anderseits kann die von Gott geoffenbarte Wahrheit durch von Gott bevollmächtigte menschliche Organe bestimmt, vorgelegt und vorgeschrieben werden, kann ferner die zum Heile notwendige objektive Gnade durch die priesterliche Gewalt mitgeteilt werden, kann endlich das christliche Volk durch Stellvertreter und Gesandte Gottes in sittlich-religiöser Hinsicht geleitet und geführt werden. Darum empfindet auch der wahre Katholik die Hierarchie mit ihren Rechten und Befugnissen nicht so sehr als eine Last, sondern vielmehr als eine Wohltat, nicht als Fremdkörper, sondern als organischen Teil der Heilseinrichtung.

Die hierarchische Gestaltung der Kirche, mit ihrer Rechtsordnung, ist übrigens nur die Anwendung eines allgemeinen Gesetzes der Weltordnung. In dieser tritt uns das Gesetz entgegen, daß Gott seine Wirkungen durch Vermittlung geschaffener Ursachen hervorbringt, seine Gaben durch andere vermittelt. Ganz konsequent und unter Einhaltung dieses allgemeinen Gesetzes verursacht Gott auch die übernatürlichen Wirkungen durch geschaffene Ursachen, verleiht seine Gnadengaben durch Vermittlung der Sakramente und der priesterlichen Gewalt, erleuchtet und leitet sein Volk durch die Lehrautorität der Kirche. Von Seite Gottes ist also eine Kirche und Religion mit

Autorität und Rechtsordnung nur ein integrierender Bestandteil seines allgemeinen Weltplanes.

Aber auch die Religion selbst — mag man sie im engern oder im weitern Sinne fassen — gestattet nicht nur, sondern verlangt eine Rechtsordnung, d. h. Amtsgewalten.[1] Religion (im weitern Sinne) besagt das Verhältnis des Menschen zu Gott, näherhin die Gott vom Menschen zu leistende Huldigung und damit den Verkehr des Menschen mit Gott : in concreto besteht diese Religion (im weitern Sinne) in der Betätigung der drei göttlichen Tugenden, in Glaube, Hoffnung und Liebe.[2] Alle diese drei Tugenden lassen eine amtliche Vermittlung und Leitung nicht nur zu, sondern fordern sie geradezu, nämlich zu ihrer vollen, allgemeinen und wirksamen Entwicklung. So verlangt der Glaube zu seiner sichern Entfaltung ein kirchliches Lehramt[3], Hoffnung und Liebe erfordern eine sichere, autoritative Leitung. So ist es ja auch im übrigen, rein menschlichen Leben : ohne autoritative Leitung und Führung kann keine menschliche Leistung zur vollen Entwicklung gelangen : darum die Notwendigkeit des Staates, die vielen freien Vereinigungen und Organisationen. Protestantismus und Modernismus entgehen dieser Forderung nur dadurch, daß sie die Religion als etwas rein Subjektives fassen. Dadurch berauben sie aber die Religion jedes innern und objektiven Wertes und begeben sich des Rechtes, im Namen der Religion Forderungen zu stellen. So widerspricht auch das Papsttum nicht den « religiösen Idealen » (332), sondern nur einer Verzerrung des Religionsbegriffes, sei es im protestantischen oder noch mehr im modernistischen Sinne.

Heiler versucht zwar einen solchen Widerspruch noch auf anderm Wege zu konstruieren. Er deutet das Prädikat vicarius Christi folgendermaßen : « Der Stellvertreter Christi soll in seinem Denken und Leben dem göttlichen Meister am nächsten stehen ; der Inhaber der sedes apostolica soll den Aposteln .... am ähnlichsten sein » (327). Nun habe aber der Heiland arm gelebt, während der Papst in einem prunkvollen Palaste wohne usw. Die Antwort auf diesen Einwand kann aber nicht schwer fallen.

[1] Selbst *Harnack* bemerkt in seiner Kritik der Theorien von R. Sohm (Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung, 1910, 140-155), daß in der ganzen Geschichte das Recht eng mit der Religion verbunden sei. Er bemerkt : « Das Genossenschaftliche Korporative kann auch vom sublimsten Begriff der Kirche nicht getrennt werden » (150).

[2] *S. Augusitnus*, Enchiridion, 1.

[3] *S. Thomas*, II-II q. 1 a. 9, 10.

Der Stellvertreter Christi steht diesem am nächsten, was Amt und Würde und Vollmacht betrifft ; es ist auch eine naheliegende Pflicht für den Stellvertreter Christi, daß er in besonderer Weise die Tugenden seines Meisters zu üben bestrebt sei ; es ist aber keineswegs Sinn der katholischen Lehre, daß der Papst auch immer tatsächlich in seinem Leben Christus am ähnlichsten sei [1], wie es auch keineswegs eine Forderung seiner Stellung ist, daß der Papst auch in seiner äußern Lage in gleichen Verhältnissen lebe wie Christus. Der göttliche Heiland hatte eben noch andere Aufgaben als allein die Leitung der Kirche, nämlich die Erlösung der Menschen, abgesehen davon, daß Christus der menschgewordene Gottessohn, der Papst aber ein bloßer Mensch ist. So ist es selbstverständlich, daß die Päpste nicht immer ein Vollmaß von Heiligkeit aufweisen ; so führte Christus ein armes Leben, um uns durch seine Armut zu bereichern [2], während die Päpste in ihrer Lebenshaltung auch die Autorität und das Ansehen der Kirche zu repräsentieren haben, daher auch für die irdischen Bedürfnisse der Kirche Sorge tragen müssen. Christus mahnt, nicht zu richten (Mt. 7, 1), und er hat auch selbst nicht gerichtet ; aber er hat der Kirche das Richteramt übertragen und wird selbst am Ende der Zeiten richten. Jesus mahnt zur Demut, aber er hat Petrus doch die Verpflichtung übertragen, seine Herde zu weiden usw. Die ganze Argumentation Heilers, womit er einen Widerspruch zwischen der Lehre des göttlichen Heilandes und den Funktionen des Papsttums nachzuweisen sucht, beruht wiederum auf der falschen Voraussetzung, als ob energisches Kirchenregiment mit christlicher Liebe und Demut unvereinbar wäre. Wer aber die Geschichte der Päpste einigermaßen unbefangen durchgeht, wird erstaunt sein über das Maß von dienender Liebe, geduldiger Demut, opfervollen Seeleneifers und glühender Liebe zu Gott und den Menschen, die sich ihm da zeigen. [3]

Heiler hat weder den rein historischen Ursprung des Papsttums noch dessen verderbliche Wirksamkeit, am allerwenigsten den « brutalen Machthunger » des Papsttums nachgewiesen.

[1] *P. Lagrange* O. P. bemerkt in seinem neuesten Werke *Evangile selon saint Jean*, Paris 1925 zu Joa. 21,15 : « Simon Joannis, diligis me plus his ? » wie folgt : « Il n'est pas requis ni acquis que l'amour du chef dépasse toujours celui d'un simple fidèle, mais *c'était une convenance à l'origine* » (p. 529).

[2] *S. Thomas*, III q. 40 a. 3.

[3] *K. Adam* beruft sich in seiner Schrift « Wesen des Katholizismus » (S. 39) auf das Urteil des protestantischen Theologen W. Koehler über Pius X. : « Er

Die Bedeutung des Papsttums.

Zusammenfassend urteilt Heiler über die Bedeutung des Papsttums (340–346), daß es nicht Gottes Werk, sondern Menschenwerk sei, daß es wohl im Mittelalter notwendig gewesen sei, um die Einheit der Kirche zu wahren, in der heutigen Zeit aber der « Reife » der Menschheit seine Daseinsberechtigung in seiner gegenwärtigen Form verloren habe. Er schließt mit den Worten : Sic transit gloria mundi.

Nach dem Gesagten können wir diesem Ausspruche ruhig die Lehre des Vatikanums entgegensetzen, worin die Bedeutung der Kirche und des Papsttums zusammengefaßt wird, wie folgt : « Der *ewige Hirte und Hüter* unserer Seelen beschloß, um das Heilswerk der Erlösung zu verewigen, die heilige *Kirche* zu *erbauen*, in der als im Hause des lebendigen Gottes alle Gläubigen durch das Band des einen Glaubens und der Liebe verbunden würden. .... Wie er also die *Apostel*, die er erwählt hatte, *sandte*, wie er selbst vom Vater gesandt wurde (Joan. 20, 21), so wollte er, daß in seiner Kirche bis zum Ende der Zeiten *Hirten* und *Lehrer* seien. Damit aber der Episkopat selbst einig und ungeteilt sei und damit durch den gegenseitigen Zusammenhang der Bischöfe die gesamte Masse der Gläubigen in der Einheit des Glaubens und der (kirchlichen) Gemeinschaft erhalten bleibe, machte er *Petrus* zum *Vorsteher* der übrigen Apostel und setzte in ihm ein *fortdauerndes Prinzip und Fundament jener doppelten Einheit* ein. .... (Diesem) Petrus und seinen Nachfolgern auf diesem (römischen) Bischofsstuhle ist das *Charisma nie versagender Wahrheit* und Glaubens von Gott verliehen, damit sie ihr erhabenes Amt *zum Heile aller* verwalteten, damit die gesamte Herde Christi durch sie vor dem Gifte des Irrtums bewahrt, mit dem Brote der himmlischen Lehre genährt werde, damit, unter Vermeidung jedes Anlasses zur Spaltung, die ganze Kirche in der Einheit erhalten bleibe und, auf ihr Fundament gestützt, fest stehe gegen die Pforten der Hölle. »

Rom, Collegium Angelicum.

hatte kein Auge für das, was Staatsgewalt im modernen Gesellschaftsgefüge heißt. Er war der Priester, der mit hoch erhobener Hostie, unbekümmert um rechts und links, seinen Heiland durch die Welt tragen wollte. »

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin.[1]

Von Lect. C. FRIETHOFF O. P.

« La Souveraineté de Dieu, l'honneur de Dieu, c'est le principe qui embrasse, contient, domine, caractérise, détermine tous les autres. »[2] Mit diesen Worten weist Doumergue auf das oberste Prinzip hin, von dem aus Calvin die Prädestinationslehre, die er bei den übrigen Reformatoren vorgefunden[3], überschaut und in dem er sie systematisch zusammenfaßt. Und gerade in dieser starken Betonung von Gottes unantastbarer Oberhoheit, zeigt er eine auffallende Ähnlichkeit mit Thomas von Aquin. Dennoch dürfen wir trotz dieser scheinbaren Übereinstimmung beider Theologen nicht sagen, Luther, Zwingli, Calvin und alle Supralapsarier hätten sachlich nicht anders gelehrt als Thomas und seine Schule.[4] Zweck vorliegender Studie möchte es sein, die Übereinstimmung und den Gegensatz zwischen Calvin und Thomas in der Vorherbestimmungslehre darzustellen und zu zeigen, daß trotz der scheinbaren Übereinstimmung der Unterschied in Wirklichkeit ein tiefgreifender ist.

Wohl findet sich nicht selten bei beiden das gleiche Wort, die nämliche äußere Formulierung, aber in Wahrheit wollen sie beide damit etwas ganz anderes sagen. Daraus ergibt sich von selbst, daß

[1] Die Universität Utrecht (Holland) hatte die Bearbeitung dieses Themas zum Wettbewerb ausgeschrieben. Nachstehende Abhandlung (im holländischen Originaltext) wurde auf Grund der Begutachtung von seiten der dortigen nicht katholischen theologischen Fakultät am 21. September 1925 preisgekrönt. — Die Redaktion.

[2] *E. Doumergue*, Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps (Lausanne 1910) IV, 34.

[3] *Doumergue* IV, 407; *R. Seeberg*, Dogmengeschichte (Leipzig 1913–20) IV, 559; *F. Lichtenberger*, Encyclop. des sciences religieuses X, 717; *Herzog-Hauck*, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [3] XV, 600, 29; *K. Dijk*, De strijd over infra- en supra-lapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland (Kampen 1912), p. 18; *M. Scheibe*, Calvins Prädestinationslehre (Halle 1897), p. 76.

[4] *H. Bavinck*, Gereformeerde Dogmatiek [3]. (Kampen 1918) II, 373-374.

wir, um die beiden Systeme in ihrem innersten Wesen zu erfassen, auf die ersten Quellen, d. h. auf die Werke des Thomas von Aquin und Calvins zurückgehen und diese im Sinn ihrer Verfasser zu verstehen trachten müssen. Wir werden uns also in unserer Abhandlung in erster Linie an die Schriften beider Theologen halten [1] und nur nebenbei andere Autoren zu Rate ziehen.

I.

Die Vorherbestimmung zur Seligkeit.

In der Definition, die Calvin und Thomas von der Vorherbestimmung geben, besteht anscheinend eine große Ähnlichkeit zwischen beiden. « Prädestination », lehrt Calvin, « nennen wir Gottes ewigen Ratschluß, durch welchen er bei sich bestimmt hat, was mit jedem Menschen geschehen soll ; denn nicht alle sind unter den nämlichen Bedingungen geschaffen : sondern den einen wird das ewige Leben, den andern die ewige Verdammnis bestimmt. » [2] Und Thomas : « Wie die Prädestination ein Teil der Vorsehung ist, hinsichtlich derjenigen nämlich, die von Gott zur ewigen Seligkeit hingeordnet werden, so ist auch die Reprobation ein Teil der Vorsehung bezüglich derjenigen, die dieses Ziel verfehlen. » [3]

Der tiefste Grund, warum Thomas eine doppelte Definition anwenden muß, wo Calvin sich mit einer einzigen begnügt, muß in einem tiefen sachlichen Gegensatze gesucht werden. Während nämlich nach Calvin einigen das ewige Leben und andern die ewige Verwerfung auf gleiche Weise *prädestiniert* ist [4], stellt Thomas diese beiden Gruppen einander scharf gegenüber. Auch nach seiner Ansicht ist

[1] Für Calvin benützen wir sowohl die letzte Ausgabe des Corpus Reformatorum (Opera omnia Calvini Braunschweig-Berlin, 1869–1900) [C. R.] als auch die vorletzte Editio Amstelodamensis (1667) [E. A.].

[2] Institutio Christiana libri III, capite 21, sectione 5 (abgekürzt : Inst. Chr. III, 21, 5) : Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet, non enim pari conditione creantur omnes : sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur, itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.

[3] Summa Theologica partis I, quaestione 23, articulo 3 (abgekürzt : S. Th. I, 23, 3) : Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae, respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem, ita reprobatio est pars providentiae, respectu illorum qui ab hoc fine decidunt (cfr. de Verit. q. 6 art. 1).

[4] Inst. Christ. l. c. cfr. ibid. 21, 7 et 24, 12.

die *Prädestination* Ursache ebensowohl des zukünftigen Lebens, wie dessen, was die dazu Vorherbestimmten in ihrem Erdenleben empfangen (die Gnade) [1]; aber weiter geht sie nicht. Für die andere Gruppe wendet er den Ausdruck *Reprobation* an. Und mit dem Wechsel in der Terminologie geht ein Unterschied in den Begriffen Hand in Hand. [2]

Im ersten Teile unserer Untersuchung wollen wir uns also mit der Prädestination zur Seligkeit befassen, und hierin kann die relativ größte Übereinstimmung zwischen beiden Theologen festgestellt werden; der zweite Teil soll der Reprobationslehre gelten, worin der schärfste Gegensatz zwischen beiden obwaltet.

1. Die Lehre von der Vorsehung.

Das Vorherwissen Gottes.

Was Calvin und Thomas von Aquin in der Lehre von der göttlichen Auserwählung vorerst gemeinsam haben, ist ihre Auslegung der Prädestination als Ratschluß Gottes, worin, wie übrigens in der ganzen Lehre von der Vorsehung, ihre hohe Auffassung von Gott als erster Ursache deutlich zum Ausdruck kommt. Nachdem Gott Himmel und Erde geschaffen, überläßt er sie nicht ihrem Schicksal, sondern trägt auch weiter Sorge um sie. Das ergibt sich ebensowohl aus Gottes eigener Natur, als aus der Hilflosigkeit der Geschöpfe. So kommt es, daß weder Calvin noch Thomas die göttliche *Vorsehung* mit dem göttlichen *Vorherwissen* identifizieren wollen. Dieser letztere Begriff bedeutet nichts weiter, als daß alles immer vor Gottes Augen war und bleiben wird, so daß es für sein Wissen weder Vergangenes noch Zukünftiges gibt. Gottes Auge ruht von Ewigkeit her auf allem. [3]

[1] S. Th. I, 23, 3 ad 2: Nam praedestinatio est causa, et eius quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae, et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae cfr. III, 24, 1.

[2] l. c.: Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae, sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae.

[3] Inst. Chr. III, 21, 5: Praescientiam quum attribuimus Deo, significamus omnia semper fuisse ac perpetuo manere sub eius oculis ut eius notitiae nihil futurum aut praeteritum, sed omnia sint praesentia.

S. Th. I, 14, 13: .... eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

Die Vorsehung aber besagt mehr. Sie ist nicht ein untätiges Zusehen vom Himmel her zu dem, was hier auf unserer Erde vor sich geht, sondern sie ist ein göttliches *Eingreifen*. Der Vorsehungsbegriff fügt also zu dem des Vorherwissens eine Ursachbeziehung hinzu. [1] Fortwährend lenkt Gott alle seine Geschöpfe. [2] Die Vorsehung erstreckt sich nicht bloß auf das Ganze, sondern auch auf alle einzelnen [3] Teile. « Bien plus, Dieu s'occupe des petites choses qui paraissent *ridicules*, comme de la *batteste de deux femmes*. » [4]

In dieser göttlichen Vorsehung unterscheidet Thomas die *ratio ordinis rerum in finem* und die *executio ordinis*. Hinsichtlich der ratio ordinis, des Ordnungsplanes, erstreckt sich die göttliche Vorsehung ohne Vermittlung einer andern Ursache auf alles einzelne. Hinsichtlich der Ausführung des Planes aber setzt Gott, nicht aus Hilfsbedürftigkeit von seiner Seite, sondern im Übermaß seiner Güte, zweite Ursachen als *executrices ordinis* unter seiner obersten Führung ein. [5]

Calvin hat diese Unterscheidung nicht mit sovielen Worten zum Ausdruck gebracht. Doch aus der Art und Weise, wie er diesen Gegenstand behandelt, zumal wie er die göttliche Vorsehung mit Rücksicht auf die Einzeldinge [6] betont, geht klar hervor, daß wir bezüglich der Wirksamkeit der von Gott geleiteten zweiten Ursachen, keinen Gegensatz zu Thomas bei ihm annehmen dürfen.

[1] S. Th. I, 22, 1 ad 3 : Providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis. Nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem.

[2] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 347 (E. A. 623 a) : Providentiam vocamus, non quia Deus e caelo otiosus speculetur quae in mundo fiunt ; sed quia mundum a se conditum gubernat ; ut non unius tantum momenti sit opifex, sed perpetuus moderator. cfr. Inst. Chr. I, 16, 4 et 5.

[3] Inst. Chr. I, 16, 8 : Unde eius providentia, non caelum modo ac terram, et creaturas inanimatas, sed hominum etiam consilia et voluntates gubernari sic asserimus, ut ad destinatum ab ea scopum recta ferantur. cfr. II, 4, 2.

S. Th. I, 22, 2 : Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum sed etiam in singulari. cfr. de Verit. q. 5, art. 2 ; Comp. Th. c. 130-133.

[4] *Doumergue* IV, 113.

[5] S. Th. I, 22, 3 : Ad providentiam divinam duo pertinent ; scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum Deus immediate omnibus providet .... quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae ....

Idem ad 2 : Per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis. cfr. S. c. Gent. III, 76 et 77.

[6] Vgl. oben Anmerkung 3.

Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Aus dieser Auffassung von der Vorsehung ergibt sich, daß bei Calvin ebensowenig wie bei Thomas die Rede sein kann von Zufälligkeit im Sinne von Fatum, daß nämlich etwas der göttlichen Verursachung nicht unterworfen wäre; gleicherweise ist es unmöglich, daß Gottes Wille irgendwie gehindert werden könnte. [1] Der Grund, warum diese oder jene Ursache nicht die beabsichtigte Wirkung setzt, besteht darin, daß eine andere Ursache mit ihrer Tätigkeit dazwischen tritt. Bei der höchsten Ursache aber, die über allen andern Ursachen steht und sie umfaßt, ist es ausgeschlossen, daß die von ihr beabsichtigte Wirkung nicht gesetzt werde. [2]

Damit wird in dieser Lehre die Möglichkeit des Bösen durchaus nicht geleugnet. [3] Thomas erklärt dies an einem Beispiele. Liegt jemandem die Sorge für einzelne Teile eines größern Unternehmens ob, so wird er sich bemühen, allen Unvollkommenheiten zuvorzukommen und sie zu vermeiden. Derjenige aber, dem das Ganze anvertraut ist, wird im Interesse des Ganzen dann und wann etwas tun oder zulassen müssen, was für diesen oder jenen Teil, in sich betrachtet, ein Übel bedeutet. Wenn also durch die göttliche Vorsehung alles Böse verhindert würde, so würde damit der Schöpfung als Ganzem viel Gutes entzogen. [4] — Wie aber das Verhältnis Gottes zu den verschiedenen Arten des Bösen (das moralisch Böse, das physisch Böse) sich gestaltet, werden wir an anderer Stelle auseinandersetzen.

Diese fortdauernde göttliche Verursachung des Ganzen und der einzelnen Teile, eine Verursachung, deren Erfolg *unter keiner Bedingung* ausbleiben kann, legt aber deshalb den Geschöpfen noch nicht eine starre Notwendigkeit auf. Eben weil die Vorsehung sich auch mit dem Allerkleinsten befaßt, darum verursacht sie, wie Thomas zu wiederholten Malen hervorhebt, nicht nur das *Geschehen*, sondern nicht weniger die *Art des Geschehens*. Notwendig und unausbleiblich wird geschehen, was Gott will, daß es notwendig geschehe. Wenn Gott aber will, daß etwas kontingent, zufällig geschehe, so wird es auch unfehlbar,

[1] Inst. Chr. I, 16, 8-9; S. Th. I, 116, 1.
[2] S. Th. I, 19, 6; I, 22, 2 ad 1.
[3] Inst. Chr. I, 16, 5.
[4] S. Th. I, 22, 2 ad 2; Comp. Th. c. 141-142.

unausbleiblich stattfinden — ist es doch Gott, der es will — aber zugleich wird es auf *kontingente*, zufällige Weise geschehen. [1]

Auch Calvin bemerkt, daß die Notwendigkeit nur aus dem göttlichen Ratschluß sich ableitet, nicht aber aus der natürlichen Anlage dessen, was durch Gottes Wille geschieht. Er erklärt das mittels eines Beispieles: Die Gebeine Christi waren ihrer Natur nach brechbar wie die unsrigen, und dennoch blieben sie *notwendig* unversehrt auf Grund göttlicher Anordnung. [2]

Erstreckt sich auch die göttliche Vorsehung auf alle Geschöpfe, so hegt sie doch eine ganz besondere Sorge für den Menschen, die Krone der Schöpfung, und noch mehr für die « Gemeinde ». [3] In der *Benennung* dieser besondern Art der Vorsehung aber zeigt sich bei beiden Theologen eine Verschiedenheit. Während Calvin nur von einem *speziellen Grad* der Vorsehung spricht, bringt Thomas eine Unterscheidung an. Besagt doch der Begriff der Vorsehung, wie bereits betont, eine Zielordnung. Das Ziel aber, auf welches der Mensch von Gott hingeordnet ist, ist ein zweifaches: das eine entspricht seinen natürlichen Kräften, das andere aber ragt über seine natürlichen Kräfte hinaus (das ewige Leben), so daß er von Gott zu demselben erhoben werden muß. Während Thomas sonst von Vorsehung redet, nennt er den *göttlichen Plan*, dem gemäß das mit Vernunft begabte Geschöpf zum Ziele *des ewigen Lebens* geleitet wird, *Prädestination*. [4] Aus

[1] S. Th. I, 19, 8: Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter .... Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

Ibid. 22, 4 ad 1 .... Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter quod divina providentiae ratio habet ut contingenter eveniat. cfr. De Verit. q. 6, art. 3 ad 3; S. c. Gent. I, 85; II, 30; III, 72-79 et 93-94; de Verit. q. 23, art. 5.

[2] De aeterna. Dei praed. C. R. XXXVI, 354 (E. A. 625 a): Sic evenire necesse est, quod statuit Deus, ut tamen neque praecise neque suapte natura necessarium sit .... Ergo si in Christi ossibus naturam consideres; fragilia erant: sin vero illud Dei decretum, quod suo tempore manifestum fuit, nihilo magis fracturae obnoxia erant, quam humanis aerumnis Angeli. cfr. Inst. Chr. I, 16, 9. Adversus Pigh, C. R. XXXIV, 257. (E. A. 125 b.)

[3] De aetern. Dei praed. l. c. 347 f. (E. A. 623 a): Nunc in ista speciali providentia, quae curandis singulis Dei operibus privatim excubat, certos et distinctos gradus statuere convenit .... Denique Ecclesia propria est Dei officina, in qua suam providentiam exercet: et praecipuum eiusdem providentiae theatrum.

[4] S. Th. I, 23, 1: Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae praedestinatio nominatur. — S. Th. III, 24, 1: Prae-

diesem Begriffe der Prädestination als spezieller *Vorsehung* sucht sowohl Calvin als Thomas das eigentliche Problem in diesem ersten Teile der Vorherbestimmungslehre, nämlich die Frage vom gegenseitigen Zusammenhang zwischen der *göttlichen Auserwählung* und den *guten Werken* des Menschen zu lösen.

2. Vorherbestimmung und Verdienste.

Da die Auserwählung ein göttlicher Willensakt ist, so kann in keinem Falle und in keiner Weise nach einer Ursache gefragt werden, welche diesen Willensakt veranlaßt hätte. Es stünde das im Widerspruche mit der vollkommenen Unabhängigkeit Gottes. Ist doch in Gott selber kein Verstandesakt Ursache eines andern, kein Willensakt Ursache eines andern Willensaktes. Niemand ist denn auch, wie Thomas sagt[1], so töricht gewesen, anzunehmen, daß die guten Werke des Menschen die Auserwählung in Gott veranlaßt hätten. Eine andere Frage aber ist die, ob Gott zwischen den Objekten seines Willens ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis festsetzen kann. Es ist undenkbar, daß Gott, wenn er mit einem ersten Willensakt dem Menschen das Tageslicht geben will, durch diesen Willensakt veranlaßt werde, in einem folgenden Willensakt das Mittel hiezu zu wählen, d. h. die Sonne. Umgekehrt aber verstößt es keineswegs gegen Gottes Vollkommenheit, wenn er durch ein und denselben Willensakt will, daß der Mensch das Tageslicht von der Sonne bekomme und daß die Sonne dem Menschen das Tageslicht spende. Nicht Gott ist in diesem Falle abhängig in seinem Wollen, sondern die Objekte seines göttlichen Wollens hangen voneinander ab. [2] Wenn wir das Gesagte nun auf unsern Fall anwenden, so ist die Frage *nicht* die : « Sind die (von Gott gewollten) Verdienste des Menschen die Ursache, daß Gott ihn prädestiniert hat ? », sondern

destinatio proprie accepta est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore.

[1] S. Th. I, 23, 5 : Dictum est autem supra quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi : sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret, merita esse causam divinae praedestinationis ex parte actus praedestinantis.

[2] S. Th. I, 19, 5 : Velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem ; sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo : hoc esse propter hoc ; sed non propter hoc vult hoc.

die Frage lautet : « Hat Gott verordnet, dem Menschen die Wirkungen der Prädestination mitzuteilen um seiner, d. h. des Menschen *Verdienste willen ?*[1]

Bekämpfte Lösungsversuche.

Manche meinten, daß Gott die Wirkung der Vorherbestimmung dem Menschen mitteile um der in einem *frühern Leben* erworbenen Verdienste willen. Gegen diese Lehre nimmt Calvin direkt Stellung[2] mit dem Worte Christi: « Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt » (Jo. 15, 16) und indirekt[3], indem er sagt, daß alle Wohltaten, die uns Gott für unser geistliches Leben schenkt, der Lehre Pauli gemäß aus der einen Quelle entspringen, daß Gott auserwählt hat, wen er wollte. Die Gnade, die er ihnen geben wollte, hat er schon vor ihrer Geburt für sie bestimmt. Und hiemit spielt er auf die auch von Thomas aus Rom. 9, 11 beigezogene Stelle an.[4]

Auch die Pelagianer mit ihrer Behauptung, daß die der Wirkung der Prädestination, d. h. der Gnade vorausgehenden Verdienste aus *diesem Leben* Ursache derselben waren, stoßen bei beiden Theologen auf den nämlichen Widerstand.

Eine dritte Gruppe endlich vertrat die Ansicht, daß Gott einem die Gnade (und mit der Gnade die Seligkeit) gibt und vorherbestimmt hat, sie ihm zu geben, weil er *voraussah*, daß dieser Mensch die ihm zuerkannte Gnade *gut gebrauchen werde*; wie z. B. der König ein Pferd einem seiner Offiziere schenkt, von dem er ganz genau weiß, daß er das Tier gut behandeln würde. Aber auch diese Meinung genügt weder Thomas noch Calvin. Beide verwahren sich positiv dagegen, freilich jeder in ganz anderer Weise. Calvin bekämpft sie an verschiedenen Stellen.[5] Den Kern seines Gegenbeweises bilden die Worte Pauli (Eph. 1, 4), daß wir von Gott auserwählt worden, damit wir heilig und untadelhaft seien. Dieser Text widerlegt ausdrücklich den Irrtum derer, welche die Auserwählung vom Vorherwissen abhängig machen :

[1] S. Th. I, 23, 5. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua. cfr. ibid. I, 19, 5 ; S. c. Gent. I, 86-87.

[2] Inst. Chr. III, 22, 3.

[3] Ibid. sect. 2.

[4] S. Th. I, 23, 5.

[5] Inst. Chr. III, 22, 1-7 ; De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 270-271 (E. A. 598 b) ; ibid. 280 (E. A. 601 b) ; Rom. 9, 11 ; Eph. 1, 4.

lehrt doch Paulus, daß alle Tugend, die sich im Menschen vorfindet, eine *Folge* der Auserwählung ist. Und wenn wir eine noch *höhere* Ursache suchen, so lautet Pauli Antwort, daß Gott dies alles angeordnet hat *nach seinem Wohlgefallen*. [1]

Wenn wir also sagen, daß Gott gerade diese auserwählte, weil er voraussah, daß sie heilig sein würden, dann stellen wir Pauli Gedankenfolge um. Es ist allerdings ein Widerspruch, daß die Guten es der Auserwählung zu verdanken haben, wenn sie heilig sind und daß sie anderseits eben auserwählt sind um ihrer guten Werke willen. [2] Aber die Schrift scheint sich nur dann zu widersprechen, wenn wir vergessen, daß Gottes Liebe eine aktive Liebe ist. [3]

Auch nach Thomas ist die Ansicht vom Vorhersehen der Verdienste nicht richtig, eben weil sie unterscheidet zwischen dem, was *aus der Gnade* und dem, was *aus dem freien Willen* (liberum arbitrium) hervorgeht, als ob ein und dasselbe nicht aus beiden zugleich hervorgehen könnte. Da alles, was aus der Gnade hervorgeht, offenbar *Folge* der Prädestination ist, so kann es unmöglich deren *Ursache* sein. Sollte also unsererseits ein Grund der Auserwählung vorliegen, so müßte derselbe *außer dem Bereiche der Folgen* der Auserwählung gesucht werden. Allein dies ist unmöglich kraft der Wirkungsweise der Vorsehung. Die göttliche Vorsehung bringt ja ihre Wirkungen hervor mittels untergeordneter zweiter Ursachen — erinnern wir uns nur an das, was oben gesagt wurde von den causae executrices — und deshalb ist alles, was in dieser Beziehung aus dem freien Willen hervorgeht, auch eine Folge der Prädestination und kann von derselben ebensowenig unterschieden werden als das, was aus der ersten und was aus der zweiten Ursache stammt. [4]

[1] Inst. Chr. III, 22, 2 : Quod additur : fuisse electos, ut essent sancti, errorem aperte refutat qui electionem ex praescientia deducit : quando reclamat Paulus quicquid virtutis in hominibus apparet, electionis esse effectum. Jam si causa superior quaeritur, respondit Paulus, Deum ita praedestinasse et quidem pro voluntatis suae beneplacito.

[2] Ibid. Sect. 3 : .... Dic enim, Quoniam futuros praevidit sanctos, ideo elegit : et ordinem Pauli invertes. Sic ergo colligere tuto potes. Si elegit nos ut sancti essemus, non elegit quia futuros tales praevidebat. Pugnant enim inter se haec duo, habere pios ab electione ut sancti sint, et ad eam ratione operum pervenire.

[3] Ibid. sect. 6 (cfr. III, 21, 5).

[4] S. Th. I, 23, 5 : Manifestum est autem quod id quod est ex gratia, est praedestinationis effectus ; et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem

Aus diesen Erwiderungen der beiden Theologen gewahren wir bereits, daß die bis jetzt im großen und ganzen miteinander übereinstimmenden Anschauungen allmählich voneinander abweichen und in der Darlegung von Calvins und Thomas' persönlicher Ansicht, erweckt es uns den Anschein, als ob sie sich direkt gegenüberstehen.

Thomas' persönliche Ansicht.

Nach Thomas setzt die Vorherbestimmung nicht nur *eine* unteilbare Wirkung, sondern hat deren *viele.* Wenn man also diese vielen Wirkungen einzeln in sich betrachtet, so ist es nicht ausgeschlossen, daß eine Wirkung Ursache einer andern sei ; z. B. eine erste Wirkung kann zu einer zweiten disponieren, oder eine spätere Wirkung kann das Ziel einer frühern sein. Ausgeschlossen aber ist, daß *alle* Wirkungen der Prädestination *zusammen* genommen, also *als ein Ganzes* gefaßt, ihren Grund im Menschen haben, weil alles dasjenige, was den Menschen auf seine ewige Seligkeit hinordnet, ein Teil der Wirkungen der Vorherbestimmung als Ganzes ist. In diesem Sinne ist der göttliche Wille allein die Ursache und der Grund, auf welchen die ganze Wirkung der Vorherbestimmung als zu ihrem Ziele hingeordnet ist und aus welchem sie als ihrem ersten Prinzip hervorgeht. Betrachtet man aber die *einzelnen* Folgen in ihrem *Verhältnis zu einander* (wie oben angedeutet worden), dann kann man sagen : Gott hat angeordnet, die Seligkeit auf Grund von Verdiensten zu schenken, oder Gott hat angeordnet, jemandem (es hängt von seinem Willen ab, wem) die Gnade zu geben, damit er die Seligkeit verdient. [1]

distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione.

[1] Ibid: Effectum praedestinationis possumus considerare dupliciter: uno modo in particulari ; et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius ; posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis ; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae ; sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra ; quia quidquid est in homine ordinans ipsum ad salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. cfr. S. c. Gent. III, 163 ; de Verit. q. 6 ; art. 2 ; 1 Sent. 41, 1, 3.

Calvins persönliche Ansicht.

Calvin widerspricht dem Aquinaten, den er hier mit Namen nennt, ausdrücklich. Es scheint aber, daß er die Lehre von Thomas nicht dessen eigenen Werken entnehmen konnte, sondern sich mit einer ungenauen Wiedergabe derselben begnügen mußte. Nur so ist es zu erklären, daß er gegen dessen Ansicht geltend machen kann, die Vorherbestimmung zur *Seligkeit* müsse eher der Grund sein für die Prädestination zu den *Verdiensten*, als umgekehrt: gerade das setzt ja Thomas mit Rücksicht auf die Zielursächlichkeit voraus.

Um das besser zu veranschaulichen, stellen wir die Texte beider Theologen einander gegenüber. So zeigt sich klar, wie Thomas das eine Mal das nicht sagt, was Calvin ihm vorwirft, und wie er ein anderes Mal gerade das lehrt, was Calvin gegen ihn anführt.

CALVIN:	THOMAS:
Inst. Chr. III, 22, 9:	S. Th. I, 23, 5:
	Dictum est autem supra quod non est assignare causam divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud.
Ac ne illam quidem Thomae argutiam moramur, praescientiam meritorum *non ex parte quidem actus praedestinantis* esse praedestinationis causam:	Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis *ex parte actus praedestinantis*.
Ex parte autem nostra quodammodo sic vocari posse,	Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum *ex parte effectus* praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui propter merita aliqua .... Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis *considerare* possumus dupliciter. Uno modo *in*
nempe *secundum particularem* praedestinationis *aestimationem*,	*particulari;* et sic nihil prohibet *aliquem effectum praedestinationis*

ut *quum dicitur Deus praedestinare homini gloriam ex meritis,* **quia** *gratiam ei largiri decrevit, qua gloriam mereatur.*

Quum enim nihil in electione *nisi meram bonitatem* velit nos intueri Dominus, si quis plus aliquid prospicere hic cupiat, praepostera erit affectatio.

Quodsi certare subtilitate libeat, non deest quo istam Thomae argutiolam retundamus. Ipse contendit, gloriam electis quodammodo praedestinari ex meritis: quia gratiam illis praedestinat Deus, qua gloriam mereantur. Quid si contra excipiam, *praedestinationem ad gratiam electioni ad vitam subservire esseque eius veluti*

esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae; *sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis,* **et quod** *praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam.* Alio modo potest considerari praedestinationis *effectus in communi.* Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. *Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum;* secundum illud: Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. Habet tamen *hoc modo* praedestinatio ex parte effectus *pro ratione divinam voluntatem,* ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

S. Theol. I, 24, 2 ad 3:

Vita gratiae non habet rationem finis, sed rationem eius quod est

pedissequam? gratiam iis praedestinari quibus gloriae possessio iam diu assignata sit: quia in iustificationem ex electione filios suos adducere Domino placeat. Unde enim sequitur, praedestinationem gloriae causam potius esse praedestinationis gratiae, quam e converso.

Sed valeant haec certamina, ut sunt supervacua inter eos qui satis sapientiae sibi in verbo Dei ducent.

Vere enim illud ab Ecclesiastico scriptore olim dictum fuit, *qui Dei electionem meritis assignant eos plusquam oportet sapere.*

ad finem. Unde ad vitam gratiae non dicitur aliquis eligi *nisi in quantum vita gratiae ordinatur ad gloriam.*

S. Th. I, 23, 5 ad 3: .... Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus dicens: Volens Deus ostendere iram etc. Sed quare *hos* elegit in gloriam et *illos* reprobavit, *non habet rationem nisi divinam voluntatem* ....

Außerdem setzt Calvin in seiner Widerlegung voraus, daß die Verdienste als Grund der göttlichen *Auserwählung* bezeichnet werden [1] (und in diesem Falle würden sie als Grund der *Gesamt*wirkungen der *Prädestination* betrachtet), während doch bei Thomas, wie wir gesehen, die Verdienste in diesem Sinne nicht Grund der Vorherbestimmung sind. [2]

Dieser Unterschied, daß Calvin *jede* Ursächlichkeit der Verdienste mit Rücksicht auf die Prädestination verwirft (c'est cette prétention au mérite qui irrite Calvin, qui le met hors de lui » [3]), während Thomas

[1] Inst. Chr. III, 21, 1; III, 22, 3. 5. 9; Conf. de foy C. R. XXXVII, 756. (E. A. 93 a).

[2] S. Th. I-II 110, 1 in fine.

[3] *Doumergue* IV, 368.

eine disponierende Ursächlichkeit gelten läßt, ist zu tiefgreifend, als daß er bloß auf einer falschen Darstellung beruhen könnte. Und es ist das der eigentliche Grund, weshalb die Ansichten beider Theologen tatsächlich *nicht*, wie es den Anschein haben könnte, einander *kreuzen*, sondern aneinander *vorbei*gehen.

Gerade diese Frage über das Verdienst der guten Werke zeigt, wie denselben Termini oft ganz andere Begriffe entsprechen. Eben hier werden aus scheinbar gleichen Prinzipien zwei ganz entgegengesetzte Folgerungen gezogen. Calvin und Thomas gehen aus von dem Grundsatz, daß alles, was in den menschlichen Werken Lob verdient, aus Gottes Gnade stammt und wir nichts davon uns selbst zuschreiben dürfen. Calvin schließt daraus: « Wenn wir das in Wahrheit und Ernst erkennen, so schwindet nicht nur jedes Vertrauen auf unser Verdienst, sondern überhaupt jeder Gedanke daran. »[1] Thomas hingegen lehrt, daß die guten Werke gerade deswegen mit voller Ebenbürtigkeit das ewige Leben verdienen.[2]

Der Gegensatz dieser beiden Schlußfolgerungen ist aber bei genauerem Zusehen schon im Ausgangspunkte enthalten. Der Satz nämlich: « *Alles, was in den menschlichen Werken Lob verdient, stammt aus der göttlichen Gnade* », setzt die ganze Lehre vom Sündenfall Adams und von der Erlösung in Christus voraus.

Wollen wir uns also eine richtige Auffassung bilden inbezug auf einen der wichtigsten Punkte in der Prädestinationslehre beider Theologen, d. h. inbezug auf das Verhältnis zwischen Verdiensten und Auserwählung, so ist es unbedingt notwendig, auch oben genannte Lehre wenigstens in ihren Hauptzügen zu betrachten. Nur so werden wir verstehen, wie Thomas und Calvin, mit der nämlichen Folgerichtigkeit fortschreitend, zu voneinander so stark abweichenden Konklusionen kommen.

[1] Inst. Chr. III, 15, 3: Gratiam Dei esse non dubium est quicquid in operibus est quod laudem meretur; nullam esse guttam quam proprie nobis adscribere debeamus; id si revera serioque agnoscimus, evanescit quaelibet meriti non fiducia tantum, sed opinio ....

[2] S. Th. I-II, 114, 3: Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas .... si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno.

3. Der Grund des Gegensatzes.

Die Folgen des Sündenfalles.

Worin die Sünde Adams auch immer bestanden haben mag — wir brauchen uns nicht eigens damit zu befassen — so war sie jedenfalls nach *Calvin* für Adam selber wie auch für alle seine Nachkommen von den traurigsten Folgen begleitet. An Stelle der Weisheit, Tugend, Heiligkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit des Urzustandes traten Blindheit, Ohnmacht, Unreinheit, Eitelkeit und Ungerechtigkeit. [1] Die übernatürlichen Gaben, wie Glaube, Liebe zu Gott und zum Nächsten, Streben nach Heiligkeit und Gerechtigkeit, wurden zerstört, der Reichtum des Geistes und Herzens an natürlichen Gaben ging verloren. [2] Infolge der Sünde Adams wurde die Natur des Menschen nicht nur ohnmächtig zum Guten, sondern so fruchtbar an allem Bösen, daß sie ohne dieses gar nicht mehr sein kann. [3] Ohne den Geist Gottes zu lästern [4] und der allgemeinen Ansicht zu widersprechen [5], darf aber nicht in Abrede gestellt werden, daß die menschliche Vernunft kraft göttlicher Gnade noch gar vieles vermag inbezug auf die *res terrenae*, dasjenige nämlich, was nicht Gott und sein Reich, die wahre Gerechtigkeit und die Seligkeit des zukünftigen Lebens, sondern das gegenwärtige Leben betrifft, wie Politik, Ökonomie, Technik und freie Künste. [6] Ja, Calvin spricht hierüber so begeistert, daß es nicht übertrieben ist, wenn gesagt wird : «Calvin a fait un splendide éloge.» [7] Und in diesem Sinne darf Doumergue auch versichern, daß nach Calvin durch die Sünde jedenfalls nicht die *ganze* Natur verdorben ist. [8]

[1] Inst. Chr. II, 1, 5 : Postquam obliterata fuit caelestis imago, non solus sustinuit hanc poenam, ut in locum sapientiae, virtutis, sanctitatis, veritatis, iustitiae (quibus ornamentis vestitus fuerat) teterrimae cederent pestes, caecitas, impotentia, impuritas, vanitas, iniustitia : sed iisdem quoque miseriis implicuit suam progeniem, ac immersit. Haec est haeriditaria corruptio, quam peccatum originale veteres nuncuparunt.

[2] Inst. Chr. II, 2, 12.

[3] Inst. Chr. II, 1, 8 : Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est, sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit.

[4] Inst. Chr. II, 2, 15.

[5] Inst. Chr. II, 2, 12.

[6] Inst. Chr. II, 2, 13.

[7] *Lichtenberger* II, 548.

[8] l. c. IV, 149.

Aber inbezug auf die *res caelestes* [1], d. i. die reine Gotteserkenntnis, den Sinn für wahre Gerechtigkeit und die Geheimnisse des Himmelreiches ist unsere Vernunft *talpis caecior.* [2] Wie sollten denn Gottes Eigenschaften erkannt werden können von einer Vernunft, die mittels ihres Scharfsinnes die Wahrheit in Lüge verkehrt und deshalb, was Religion und Glaube von Wahrheit und Licht uns bieten, nur zu fälschen vermag ? [3]

Vor allem jedoch lastet das Joch der Sünde auf dem Willen, und zwar so sehr, daß er aus seinen natürlichen Kräften das Gute weder anzustreben, noch zu verlangen imstande ist. [4] Calvin teilt ihm allerdings, wie er selber sagt, das natürliche Vermögen zu, etwas gutzuheißen oder abzuweisen, zu wollen oder nicht zu wollen, anzustreben oder ihm zu widerstehen. Allein das bedeutet: Gutheißen der Eitelkeit, Abweisen des einzig wahren Gutes, Wollen des Bösen, Nicht-Wollen des Guten, Anstreben des Lasters, Widerstehen der Gerechtigkeit. [5]

Dieser Lehre, daß alle Begierden des Menschen böse und sündhaft sind, weil sie aus einer verdorbenen Natur stammen [6], scheint die Tatsache zu widersprechen, daß sich auch bei den Heiden Tugenden finden. Allein diese Tugenden darf man nicht zu hoch einschätzen. *An und für sich* sind sie *iure commendabiles* und als solche *spezielle göttliche Gnaden :* betrachtet man sie aber von ihrer subjektiven Seite, so kann, da sie aus der verdorbenen Natur und aus bösen Motiven hervorgehen, ihre Sündhaftigkeit nicht bestritten werden. [7]

[1] Inst. Chr. II, 2, 13.

[2] l. c. Sect. 18.

[3] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 313 (E. A. 646 a) : Qualis autem sit Deus, quomodo ratio definiet, quae sua perspicatia nihil aliud potest quam, veritatem in mendacium vertendo, adulterare quicquid intelligentiae et lucis habet vera religio et fides. cfr. Inst. Chr. II, 2, 25 ; adv. Pigh. C. R. XXXIV, 320. (E. A. 147 b).

[4] Inst. Chr. II, 4, 1 ; 2, 27 ; adv. Pigh. C. R. XXXIV, 257-258. (E. A. 125 b).

[5] Inst. Chr. II, 5, 14 : In naturales hominis facultates referimus, approbare, respuere, velle, nolle : eniti, resistere : nempe approbare vanitatem, respuere solidum bonum, velle malum, nolle bonum : eniti ad nequitiam, resistere iustitiae.

[6] Inst. Chr. II, 2. 12 : .... sic voluntas, quia inseparabilis est ab hominis natura, non periit : sed pravis cupiditatibus invincta fuit, ut nihil rectum appetere queat. — Inst. Chr. III, 3, 12 : Omnes hominum cupiditates malas esse docemus et peccati reas peragimus ; non quatenus sunt naturales, sed quia inordinatae, inordinatas autem esse, quia ex natura corrupta et polluta nihil puri nec sinceri prodire potest.

[7] Inst. Chr. II, 3, 4 : .... quia, ut praestantissimus quisque fuit, eum semper impulit sua ambitio (qua labe foedantur omnes virtutes, ut coram Deo gratiam

Wenn *Thomas* Wesen und Folgen des « peccatum originale » untersucht, so tut er es im Hinblick auf die ursprüngliche Gerechtigkeit. In diesem Zustande war Adams Vernunft Gott unterworfen, die niedern Kräfte der Vernunft, der Leib der Seele. [1] All das konnte aber nicht auf *natürlichen* Prinzipien beruhen : wir brauchen ja nur an die Zusammensetzung des Leibes aus einander so entgegengesetzten Elementen zu denken, an die verschiedenen sentitiven Kräfte, von denen jede ihr eigenes Objekt gar oft im Widerspruche mit der Vernunft anstrebt. [2] Sind die genannten Gaben auch der Würde der menschlichen Natur, d. h. der Seele [3] angemessen, so hat sie doch Gott zur *Natur* Adams (und deshalb auch zu der aller seiner Nachkommen [4]) eigens *hinzugefügt*. [5] Diese von Gott zur Natur hinzugefügten und infolgedessen *außernatürlichen* Gaben wurzelten in einer *übernatürlichen* Gabe Gottes, nämlich in der heiligmachenden Gnade. [6] Sie ist nach Thomas' Lehre das alle Verhältnisse der Natur überragende Prinzip, durch welches der Mensch, nicht wesenhaft, sondern der Ähnlichkeit nach [7]

omnem amittant) pro nihilo ducendum est, quicquid laude dignum apparet in hominibus profanis. cfr. l. c. II, 3, 3 ; III, 14, 2-3 ; III, 7, 2 ; De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 324 (E. A. 615 b).

[1] S. Th. I, 95, 1 : Erat enim haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus ; S. Th. I-II, 82, 3.

[2] Comp. Theol. c. 186 : Non enim hoc erat ex natura corporis, si eius componentia considerentur, quod in eo dissolutio sive quaecumque passio vitae repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animae quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subiicerentur ; cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quae sunt delectabilia secundum sensum, quae multoties rectae rationi repugnant. cfr. Rom. 5 : 3.

[3] S. Th. I. 97, 1 ; I, II, 85, 6 ; Comp. Theol. C. 152, 186 ; Rom. cap. 5, lect. 3.

[4] *J. Kors*, La Justice Primitive et le Péché Originel d'après S. Thomas. (Kain 1922) p. 130 etc.

[5] S. Th. I, 100, 1 : Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Ibid. 97, 1 ; 94, 1 ; 95, 1 ; 102. 4.

[6] S. Th. I, 100 ad 2 : Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem .....

[7] S. Th. I-II, 110, 4 : Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis : ita etiam per naturam animae participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem sive recreationem.

der göttlichen Natur teilhaftig[1] und damit befähigt wird, Werke von übernatürlichem Wert zu verrichten.[2]

Darin stimmt Thomas mit Calvin überein, daß die Erbsünde mehr bedeutet als eine bloße Zerstörung der ursprünglichen Gerechtigkeit.[3] Wie die Krankheit nicht bloß privativ den Mangel an Gesundheit, sondern auch positiv eine Disharmonie der Dispositionen des Körpers besagt, so ist nach Thomas' Ansicht die Erbsünde außer dem Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit — im Wesen der Seele selbst[4] — eine aus diesem Verluste folgende üble Disposition der Kräfte unserer Seele.[5] Daher finden wir bei ihm Ausdrücke wie *inordinata dispositio, habitus corruptus.*[6] «Cette distinction entre le siège propre du péché héréditaire et les puissances qui en sont infectées, témoigne une fois encore que le péché originel comme faute de nature, n'est pas le désordre formel des puissances, mais ce désordre radical de la nature qui vient de la privation de la justice originelle. Par voie de conséquence, les puissances issues d'une telle nature, ne sont plus subordonnées l'une à l'autre.»[7]

Da Thomas, wie er selber bezeugt, *natürlich* in einem doppelten Sinne faßt, nämlich als «aus den Naturprinzipien hervorgegangen», und als «angemessen, übereinstimmend mit der Natur»[8], so kommt

[1] S. Th. I-II, 110, 3-4; 112, 1; 114, 3; ibid. III, 2, 10 ad 1; 3, 4 ad 3; 62, 1-2.

[2] S. Th. I, 110, 2: Multo igitur magis, illis quos movet (Deus) ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum: et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

[3] Inst. Chr. II, 1, 8: Quare, qui peccatum originale definierunt carentiam iustitiae originalis, quam inesse nobis oportet, quamquam id totum complectuntur, quod in re est, non tamen satis significanter vim atque energiam ipsius expresserunt. Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est, sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit.

[4] S. Th. I-II, 83, 1.

[5] S. Th. I-II, 82, 1 ad 1: Sicut aegritudo corporalis habet aliquid de privatione in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositas; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidem habitus corruptus.

[6] S. Th. I-II, 82, 1.

[7] *Kors*, l. c. 160.

[8] S. Th. I-II, 6, 5 ad 2: Sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae, ita .... Dicitur autem aliquid naturale dupliciter: uno modo quia est a natura sicut a principio activo .... alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco ....

es vor, daß er Ausdrücke gebraucht wie *vulneratio naturae, languor naturae*[1], obschon, wie gesagt, nach seiner Ansicht die menschliche Natur ihren konstitutiven Prinzipien nach durch die Erbsünde nicht zerstört worden ist.

Daraus ergibt sich, daß nach Thomas die menschliche Vernunft in ihrer Tätigkeit nicht bloß auf das Gebiet der res terrenae beschränkt ist. Im Gegensatz zu Calvin lehrt er vielmehr, daß dieselbe mit Bezug auf die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken [2] und infolgedessen auch mit Bezug auf die aus dieser Erkenntnis abgeleitete Sittenlehre, ihre natürlichen Kräfte bewahrt hat. [3]

Der Lehre Calvins also, wie sie oben dargelegt worden und wie sie Bavinck treffend formuliert hat: « Es gibt keine eigene theologia naturalis, die ohne jede Offenbarung vom Menschen aus der vernünftigen Beobachtung der Welt abgeleitet werden könnte » [4], kann Thomas nicht beipflichten.

Merkwürdig ist, wie beide Theologen ihre Theorie auf die Praxis anwenden.

Calvin theologisiert « by using exposition where the Angelic Doctor syllogizes ». [5] Obschon Calvin auch nicht ohne jede Beweisführung auskommen kann, so ist es doch wahr, daß seine « arguments employed are always ostensibly grounded on Scripture, the autority of which rests not upon fallible human reasoning, but on the eternal persuasion of the Holy Spirit ». [6]

Auch Thomas stützt sich auf die Heilige Schrift, die kirchlichen Entscheidungen und die Autorität anderer Schriftsteller. Ja, es heißt von ihm mit Recht: « Das biblisch-positive Element tritt in seinen Werken viel bedeutsamer und mehr im rechten Gleichmaß mit der Spekulation hervor, als bei den Theologen der spätern Scholastik. » [7] Nichtsdestoweniger kommt bei ihm der Philosophie eine große Rolle zu.

Calvins Auffassung begegnet uns wiederum bei Bavinck, wenn er sagt, daß die Gottesbeweise uns nur zu einer Ursache der Welt führen,

[1] S. Th. I-II, 85, 3; ibid. I-II, 82, 1.

[2] Vgl. Calvins Ansicht über die angeborene Gotteserkenntnis (Inst. Chr. I, 3) mit Thomas diesbezüglichen Ausführungen (S. Th. I, 2, 1 und S. c. Gent. I, 10).

[3] S. Th. I, 2, 2: ibid. I-II, 109, 1; S. c. Gent. I, 12.

[4] *Bavinck* II, 52: « Er is geen afzonderlijke theologia naturalis, die buiten alle openbaring om door den mensch uit de denkende beschouwing der wereld zou kunnen verkregen worden. » cfr. Inst. Chr. I, 6; ibid. II, 12, 18–19.

[5] The Cath. Encyclop. (New York-Freiburg i. Br. 1907–1918) III, 198.

[6] Ibid.

[7] *Mausbach*, in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon XI, 1647.

die aus sich selbst besteht und deshalb unendlich, ewig, absolut ist, daß damit aber nicht entschieden ist, ob diese Ursache auch transzendent oder nur immanent ist, ob sie persönlich oder unpersönlich, bewußt oder unbewußt ist. [1] Thomas' Ansicht aber ist in den Worten de Groot's ausgedrückt: «Die Erkenntnis der Wahrheit, daß Gott die erste Ursache und darum das aus sich selbst bestehende Wesen ist, eröffnet uns notwendig die Vollkommenheiten, die in diesem Wesen beschlossen sind, daß es nämlich unkörperlich und absolut einfach, ohne jede Zusammensetzung ist, daß es absolut vollkommen, gut, unendlich, unveränderlich, ewig, einzig ist, so daß neben ihm, dem Allerhöchsten, kein anderer ist oder sein kann.» [2] Wie aber dieser Gott übernatürlicher Weise in sich selbst ist, weiß auch Thomas nur aus der Offenbarung. [3]

Außerdem ist nach Thomas die Offenbarung notwendig für eine vollkommene und allgemeine natürliche Gotteserkenntnis. Wir finden eine deutliche Parallele zwischen ihm und Calvin, wenn beide sagen, daß ohne die Offenbarung nur wenige und zudem mit viel Mühe und vielen Irrtümern zur Gotteserkenntnis gelangen. [4]

[1] *Bavinck* [3] II, 61 « .... tot een oorzaak der wereld, die van Zichzelve bestaat, en dus oneindig, eeuwig, absoluut is, — of die oorzaak nu ook transçendent of alleen immanent is, of ze persoonlijk dan wel onpersoonlijk, bewust of onbewust is, is hiermede volstrekt niet beslist.»

[2] *De Groot*, Denkers van onzen tijd (Leiden 1918), p. 56: « .... de erkende waarheid, dat God de eerste Oorzaak, dus het uitzichzelfbestaande Wezen is, doet ons noodzakelijkerwijze besluiten tot de uitmuntendheid, die in zulk een Wezen besloten ligt, als onstoffelijk en volstrekt enkelvoudig zonder eenige samengesteldheid; als algeheel volmaakt; als goed, oneindig, onveranderlijk, eeuwig, eenig, zoodat er naast Hem, den Allerhoogste geen andere is of zijn kan.»

[3] S. Th. I, 12, 12.

[4] S. Th. II-II, 2, 4: Necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt .... Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse, et alia huiusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppossitis multis aliis scientiis; et sic nonnisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret .... Multi in studio scientiae proficere non possunt .... qui omnino Dei cognitionem fraudarentur.

.... Ratio humana in rebus divinis est multum deficiens. Cuius signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt ....

Inst. Chr. II, 2, 18: Equidem non inficior, sparsim quaedam apud philosophos de Deo legi scite et apposite dicta; sed quae vertiginosam quandam imaginationem semper resipiant .... sed ita viderunt, quae videbant, ut tali intuitu minime ad veritatem dirigerentur nedum pertingerent .... Praeterea illae veritates guttulae, quibus libros tamquam fortuito aspergunt, quot et quam portentosis mendaciis sunt inquinatae?

Viel weiter aber weichen die Ansichten beider Theologen voneinander ab bezüglich dessen, was der Mensch im Zustande der gefallenen Natur noch zu *tun* vermag.

In folgerichtiger Weiterführung seiner Auffassung von der *übernatürlichen Gabe* (donum supernaturale), dem Prinzip, vermittels dessen der Mensch Werke von übernatürlichem Wert zu verrichten imstande ist, unterscheidet Thomas zwischen *übernatürlich* und *natürlich* guten Werken. Durch den Verlust der übernatürlichen Gabe ist der Mensch in der übernatürlichen Ordnung ohnmächtig geworden; er vermag deshalb aus eigener Kraft *nicht mehr Gott über alles* zu lieben und auf ihn alle seine Werke hinzuordnen [1]; aber es wäre nach Thomas verfehlt, daraus auf die *vollständige* Unfähigkeit zu *natürlich* guten Werken zu schließen [2]. Infolge des Verlustes der *außernatürlichen* Gaben jedoch, d. h. der oben genannten Harmonie unter den verschiedenen Seelenvermögen, ist der Mensch dem Einflusse der Leidenschaften mehr unterworfen [3], so daß er sich nur auf kurze Zeit (per aliquod tempus) der Sünde enthalten und nicht ohne Gottes Hilfe beharren kann. Und hat er einmal gefehlt, so werden andere Sünden einander rascher folgen [4], da durch jede Sünde des Menschen individuelle Natur mehr geschwächt wird. [5]

Während so nach Calvin bei den in Adam gefallenen Menschen von Tugend gar nicht die Rede sein kann, ja jede menschliche Tat subjektiv schlecht ist, lehrt Thomas vielmehr, daß auch der gefallene Mensch sittlich gute Werke verrichten, sogar Tugenden besitzen kann, *wenn auch ohne Anrecht auf das ewige Leben.* Denn darin stimmen Thomas und Calvin miteinander überein, daß seit der Sünde Adams kein Menschenwerk für die himmlische Belohnung inbetracht kommt, außer um der Verdienste Christi willen.

Aus der Erklärung nun, wie wir an denselben Anteil haben, ergibt sich die endgültige Lösung der gestellten Frage. (*Fortsetzung folgt.*)

[1] S. Th. I-II, 109, 3.

[2] S. Th. II-II, 10, 4: Unde manifestum est quod infideles non possunt operari bona opera meritoria; tamen bona opera ad quae sufficit bonum naturae, aliqualiter operari possunt. Unde non oportet quod in omni opere peccent. Ibid. ad 3: Per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. cfr. ibid. 23, 7; I-II, 109, 2, de Malo q. 2, art. 5 ad 7.

[3] Vgl. hiezu u. a. S. Th. I-II, 10, 3; ibid. 17, 7.

[4] S. Th. I-II, 109, 8.

[5] S. Th. I-II, 85; 1-2; de Malo q. 2, art. 11-12.

Literarische Besprechungen.

L. Robin : La Pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique. No 13 de la Bibliothèque de synthèse historique dirigée par Henri Berr (Renaissance du livre) 1923 (8°, xxxii und 480 pag.).

Was uns die Sammlung Berr unter diesem Titel bietet, ist einzig und allein eine Geschichte der griechischen Philosophie, wie man sie gewöhnlich auffaßt. Auf die Wissenschaft wird eigentlich nur im Vorwort des Herausgebers Bezug genommen. Mit dieser Bemerkung soll durchaus nicht das Werk Robins irgendwie herabgesetzt, sondern bloß dessen Gegenstand deutlicher bestimmt werden.

Übrigens ist dieses lange Vorwort gewiß lesenswert. « Es gibt ein einheitliches menschliches Denken. Durch Zeit und Raum vollzieht sich ein einziges Streben. Die Macht der Ideen ist unermeßlich, selbst die abstraktesten wirken immer irgendwie auf das Leben. Die Erforschung der Wahrheit ist eben die wesentliche Aufgabe des Menschen. Wissen, heißt sich methodisch anpassen. » (p. viii). Dann weiter im Gegensatz zu gelegentlichen Äußerungen des Verfassers über ein primitives kollektives Denken : « Auf keiner Stufe der gesellschaftlichen und, insbesondere, der sittlichen Entwicklung sind die Leistungen, selbst wenn sie anonym erscheinen, unpersönlich. Noch weniger jene Leistungen, die zu einer systematischen Weltanschauung führen. Der Psychismus entwickelt sich zwar in der Gesellschaft, er ist aber vor der Gesellschaft, ja sogar vor der Menschheit da. Er verwirklicht sich im Gehirn des einzelnen. Die Erwerbungen und Schöpfungen des Geistes verbreiten sich, vererben sich, woraus sich dann eine gemeinsame Geistesverfassung ergeben kann. Sie werden zu festen Einrichtungen, die den Fortschritt des Denkens hemmen mögen. Sie bilden aber auch ein logisches Grundgewebe : das menschliche Denken, unpersönliche Leistung der Persönlichkeit » (p. x).

Mit einer gewissen idealistischen Selbstherrlichkeit hatte Verf. einleitend geschrieben : « Die Geschichte der Philosophie ist die Philosophie selbst ; sie bietet für den Philosophen ein ewig lebendiges Interesse . . . . Die Geschichte der Wissenschaft hingegen ist nicht die Wissenschaft, sondern ihre Vergangenheit, das Tote und Vergessene an ihr ; sie mag die Neugierde des Gelehrten befriedigen, aber nicht die allgemeinsten und tiefsten Bedürfnisse des Denkens » (p. 5). Da reagiert der Herausgeber mit der ganzen Wucht seiner positivistischen Überzeugung : « Nein, die Geschichte der Wissenschaft ist nicht ein totes Ding, eine Kuriosität für Gelehrte. Sie gibt die fortschreitende Anpassung des Geistes an die Dinge wieder. Sie gestattet, die Entstehung jener Methode zu verfolgen, die bestimmt ist, die Probleme zu lösen, über welche der Geist, zuerst durch die Religion, dann durch die Metaphysik, zu entscheiden vermeinte. Denn die Wissen-

schaft ist das eigentliche Organ, das Werkzeug zur Lösung der philosophischen Probleme. Die Geschichte der Wissenschaft ist für die Geschichte des Denkens unentbehrlich, weil das Werkzeug seines Fortschrittes eben die Wissenschaft selber ist. » (p. xvi)

Rühmlich bekannt durch seine Forschungen über die platonische Philosophie war Robin wie kaum ein zweiter berufen, ein Gesamtbild des griechischen Denkens von seinen tastenden Anfängen bis zu seiner letzten Entfaltung im Neuplatonismus zu entwerfen. Er hat tatsächlich ein Handbuch geschaffen, welches dem Spezialisten mehr vielleicht als dem Anfänger äußerst wertvolle Dienste leisten wird. Die im Anhang beigegebene systematische Literaturauswahl (p. 457-470) bildet schon allein ein vollständiges Arbeitsprogramm. Der Text selbst mit seiner wissenschaftlichen Knappheit ist überreich an wertvollen Winken und geistreichen Deutungen. Die analytische Methode herrscht durchwegs vor. Dabei bekundet Verf. eine Kenntnis der Quellen, einen tief eindringenden Scharfsinn, eine feinfühlige Empfindung für die subtilsten Wandlungen der Gedanken, wie man sie nicht einmal bei großen Spezialwerken immer findet. Im allgemeinen lag ihm viel weniger daran, ein abgerundetes, wohlgegliedertes Ganz- und Glanzbild der einzelnen Systeme auszumalen, als wichtige, kritische Punkte scharf herauszuarbeiten, oder die Tatsachen in ihrer unausgeglichenen Vieldeutigkeit vorzulegen. Freilich nur zu oft, wie man sehen wird, befleißt er sich dabei einer Selbständigkeit, die mit der ruhigen Objektivität des Historikers wenig zu tun hat.

Als Beispiel für diese Darstellungsweise können wir das Kapitel über Sokrates (p. 178-193) wählen. Zunächst und ausführlich werden die verschiedenen Zeugnisse über Sokrates « die sich heftig widersprechen oder doch schlecht übereinstimmen », nach Inhalt und Gewicht abgehandelt : Aristoxenos, Aristophanes, Platon, Xenophon, Aristoteles. Mit Ausnahme von Aristoxenos und von Xenophon, liefert jeder dieser Zeugen wertvolle Züge, die im Vorübergehen rasch, aber scharf angemerkt werden. So aus Aristophanes, seine Sonderlichkeit, seine Stadtbekanntheit, sein Ansehen bei der Jugend, seine Beziehungen zu den sophistischen Kreisen. Aus Platon alle positiven Angaben über seinen Lebenslauf ; dann vor allem seine Tätigkeit, richtiger sein Apostolat für sittliche Bildung und Seelenpflege, wobei eine eigentliche Lehrrichtung sich geltend macht, « so aber, daß um einen festen Kern herum die Umrisse der Lehre nach verschiedenen Seiten hin wandlungsfähig bleiben » ; dazu die kritische Tendenz seines Wirkens auf die Jugend mit dem für ihn verhängnisvollen Gegensatz zur Überlieferung ; schließlich der göttliche Daimon, auf dessen Stimme er seine Sendung zurückführt : immerhin ist dieser Sokrates, in der Absicht die platonische Auffassung des Philosophen zu versinnbilden, nicht unerheblich idealisiert (p. 181-187). Aus Aristoteles, dessen Zeugnis « une importance capitale » besitzt, seine Forschungsmethode, die darauf ausgeht, durch Induktion und Definition eine feste Grundlage für die Wissenschaft zu gewinnen und durch welche Platon den Anstoß zur Bildung der Ideenlehre erhielt (p. 188/9). Xenophon kommt nicht in Betracht. « Die *Memorabilien* sind offenkundig eine romanhafte Schöpfung,

aus welcher die Persönlichkeit, die Neigungen und die Erinnerungen ihres Verfassers stark hervortreten : ein durchtriebener Frömmler und kleinlicher Nützlichkeitskrämer, vollgepfropft mit militärischen und politischen Ansprüchen, die er nur auf dem Papier ausführen kann ; endlich ein ländlicher Großgrundbesitzer, Liebhaber von Pferden und Hunden. Die *Memorabilien* bilden ein Gegenstück zur *Kyropädie* : es wäre ebenso wahnwitzig, in ihnen den wahren Sokrates suchen zu wollen, als in letzterer den wahren Kyros. » Erst durch Anleihen bei Platon sei es ihm gelungen, « seinem Helden ein wenig Philosophie aufzukleben » (à plaquer sur son personnage un peu de philosophie). « Selbst in den rein biographischen Angaben steht sein Zeugnis dem des Platon nach » (p. 187/8). Hierauf wird in kurzen Zügen die Philosophie des Sokrates gekennzeichnet (p. 189-193), wobei ihr Zusammenhang mit der zeitgenössischen Sophistik stark unterstrichen wird und doch wieder der Gegensatz zu ihr : Ablehnung ihrer unkritischen Vielwisserei und ihres oberflächlichen Verbalismus, Befreiung des Gewissens von der Autorität jeder auch der wissenschaftlichen Überlieferung, Hinlenkung der Reflexion auf den innern, bleibenden und allgemein gültigen Gehalt des individuellen Bewußtseins : in sich schauen, um sich zu erkennen und so das Wesen des Menschen, welches sein eigentliches Gut ausmacht, in sich selbst zu entdecken : « *Erkenne dich selbst.* » Dies letztere ist offenbar der wichtige kritische Punkt, auf welchen es für Verf. vor allem ankam. Er hat sich damit begnügt, ihn scharf, tief und wohl auch gewagt auszulegen. Dem Leser bleibt es überlassen, mit Hilfe geistreicher, flüchtig angedeuteter Verknüpfungen, das zusammenfassende Gesamtbild zu vollständigen.

Auf ähnliche Weise wird die ganze Entwicklung der griechischen Philosophie vorgeführt : am eingehendsten die vorplatonische Periode, als « période de formation », mit über 200 Seiten — sehr eingehend auch Platon (fortlaufende Analyse der Dialoge in ihrer chronologischen Reihenfolge) und Aristoteles mit 170 Seiten — worauf die nacharistotelische Periode auf etwa 80 Seiten in raschem Tempo vorüberzieht. Die sogenannte alexandrinische Philosophie, d. h. die Philosophie der ersten nachchristlichen Jahrhunderte wird als « période de vieillesse, mais d'une vieillesse qui n'est pas pure décrépitude » bestimmt. Von Platon bis zu dieser Zeit hätten wir die « période de maturité ». Wir müssen es uns leider versagen, auf einzelnes hinzuweisen. Das würde uns viel zu weit führen, da bei Robin die kühne, um nicht zu sagen willkürliche Selbständigkeit der Auslegung ebenso oft zum Worte kommt als sein bereits hervorgehobener Scharfsinn.

Sein eigener philosophischer Standpunkt scheint ein intellektualistischer Pantheismus zu sein, der die Welt apriorisch vom ersten Prinzip aus abzuleiten versucht. Dies macht die Schlußbemerkung verständlich, in welcher er seine Verwerfung des aristotelischen Systems ausspricht. « Wenn es nach Aristoteles eine Wissenschaft des Seins als Sein gibt, so ist es, weil alle Wesen durch ihr gemeinsames Abhängigkeitsverhältnis gegenüber einer einzigen und ersten unabhängigen Natur einander ähnlich sind (*Met.* Γ, 2 in.). Nachdem nun diese universelle Analogie behauptet worden war, wäre es das Wichtigste gewesen, sie von ihrem Prinzip abzuleiten. » Anstatt dessen

aber habe Aristoteles den platonischen Mathematismus abgelehnt und sich dadurch jeder Möglichkeit beraubt, die Sinnesdinge anders als « dans les termes du pur empirisme » zu erklären (p. 370). Kein Wunder, wenn es dann weiter heißt : « Aristoteles ist zu viel und zu wenig Philosoph gewesen : ein geschickter und geriebener Dialektiker, der weder tief noch original ist. Seine unbestreitbarsten Erfindungen bestehen in glücklich geprägten Formeln und in bequem brauchbaren Wortunterscheidungen : er hat eine Maschine aufmontiert, deren Triebfedern, wenn einmal in Bewegung gesetzt, die Wahnvorstellung einer eindringenden Betrachtung und eines wirklichen Wissens möglich machen. Das schlimmste Unglück ist aber, daß er diese Maschine dazu verwendet hat, sowohl Demokrit wie Platon niederzureißen » (ibid.). Diese wütende Bitterkeit gegen Aristoteles läßt die Voreingenommenheit des Verfassers nur zu deutlich erkennen.

Ganz in diesem pantheistischen Sinn ist seine großzügige und beachtenswerte, wenn auch durchaus irreführende Deutung des plotinischen Systems ausgefallen (p. 440-449). « Wenn für uns die Philosophie des Plotin eine verführerische Macht ohnegleichen besitzt, so ist es nicht bloß wegen der tiefen Impulse innern Lebens, die sie beseelen, sondern weil in ihr der moderne Geist seine wesentlichen Bestrebungen wieder erkennt. Plotin erinnert beständig an Spinoza und oft an Leibniz .... Seine Lehre stellt ein neues philosophisches Problem auf, das Problem der Beziehungen zwischen dem individuellen Bewußtsein und dem universellen Geist » (p. 448). So hat Plotin das sokratische « *Erkenne dich selbst* » zu Ende gedacht und mit vorahnendem Weitblick beantwortet : « *Mein Ich ist in Wirklichkeit eine ewige Ansicht* (*aspect*) *des Einen* » (ibid.). Diese Verknüpfung mit Sokrates hat zwar Robin nicht ausgesprochen, sie liegt aber seiner Geschichte der griechischen Philosophie zu Grunde und verleiht ihr die geistige Einheit : dadurch eben wird diese Geschichte zu *einer* Philosophie, wenn nicht *zur* Philosophie. Verf. würde sich selbst nicht wenig verwundern, wenn wir sie nicht ablehnten. Das kann uns aber nicht hindern, sein reichhaltiges Werk in wissenschaftlicher Beziehung teilweise sehr hoch zu stellen.

Freiburg (Schweiz). P. *M. St. Morard.*

E. Peterson : Was ist Theologie ? Bonn (Friedrich Cohen) 1925 (32 pag.).

Peterson, protestantischer Theologieprofessor in Bonn, hat hier eine Studie vorgelegt, die das Interesse von weiten Kreisen in Anspruch nehmen darf. Er gibt hier nicht bloß eine Begriffsbestimmung von Theologie, sondern spricht sich auch über das Wesen der Theologie und das Verhältnis von Glauben und Wissen aus. Lobend möchten wir zunächst anerkennen, daß der Verfasser mit so großer Entschiedenheit die Gottheit Christi vertritt und so energisch die zentrale Bedeutung des Dogmas von der Menschwerdung betont. Auch die Heilige Schrift betrachtet der Verfasser als inspiriert, fügt aber allerdings dieser Ausdrucksweise einmal die Anmerkung bei : « Das Wort « inspiriert » in einem ganz weiten Sinne

verstanden, ohne Rücksicht auf eine bestimmte Theorie der Inspiration » (Anmerkung 16, p. 29). Die Überzeugung des Verfassers über die grundlegende Bedeutung des Dogmas von der Menschwerdung mußte ihn natürlich zu einer entschiedenen Ablehnung der unter dem Einflusse des deutschen Idealismus stehenden rationalistischen Theologie veranlassen, und Peterson hat mit aller wünschenswerten Offenheit diese Absage vollzogen : « Damit ist dann aber auch das Urteil über alle Versuche der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts gesprochen, die den Idealismus der klassischen deutschen Philosophie mit der Dogmatik in einen engen Zusammenhang zu bringen versucht haben. Alle diese Versuche sind gescheitert und sie müssen auch heute noch scheitern, wenngleich man das in unbegreiflicher Verblendung nur selten erkennt. Sie müssen scheitern, weil man, wie die Ausführung aller dieser Versuche gezeigt hat, auf einem solchen Wege bestenfalls zu einem religions-philosophischen « System der christlichen Lehre » gelangt, aber nimmermehr zu einer Theologie, für die es gerade wesentlich ist, daß sie nicht in der Form eines Systems auftritt. Nicht darum also ist der Idealismus von der Theologie fernzuhalten, weil er in einem abstrakten Sinne vielleicht theoretisch falsch wäre, sondern darum, weil er die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist, nicht zugeben kann, ohne sich selbst dabei aufzugeben » (p. 10). In packender Weise äußert sich Peterson zur Absolutheit des Dogmas am Schlusse seiner Ausführungen. Das christliche Dogma sei keine Konzession an die menschliche Neigung zum Dogmatisieren, wie die religionsgeschichtliche Schule lehrt, es sage vielmehr allem menschlichen Dogmatisieren den Kampf an. Eine Theologie, die nicht wesentlich vom Dogma bestimmt ist, betrachtet Peterson als Phantasterei (p. 23). Durch das Dogma erst würde die Theologie zu einer Sphäre erhoben, « in der ein *Mann* leben kann » (p. 23). Über die Teilnahmslosigkeit gegenüber der Glaubenslehre äußert sich der Verfasser in folgender Weise : « Man klagt so oft über die Interesselosigkeit weiter Kreise für die Theologie. Es gibt ein einfaches Mittel dagegen. Man habe den Mut, wieder in der Sphäre zu leben, in der das Dogma vorkommt und man kann gewiß sein, daß sich die Menschen für Theologie wieder interessieren werden, so interessieren werden, wie sich die Marktweiber in Konstantinopel für den Streit um das homousios und homoiusios interessiert haben. Die Menschen interessieren sich nicht um unsere theologischen Schulmeinungen und privaten Überzeugungen — und sie tun gut daran — aber sie interessieren sich leidenschaftlich für jedes echte Dogma und sei es auch nur, daß sie dagegen protestieren und sich darüber entrüsten » (p. 24).

Allen diesen mit wohltuender Entschiedenheit vertretenen Gedanken können wir nur zustimmen. Aber Bedenken hegen wir gegen die erkenntnistheoretische Basis. Der Verfasser steht stark im Banne der Ideen Sören Kierkegaards, ja er hat die Konsequenzen aus seines Meisters Lehre noch schroffer gezogen. Peterson ist ein ganz radikaler Fideist, dem die Philosophie für die Theologie auch gar nichts zu sagen und zu bieten hat. Er kämpft für die vollständige Loslösung der Theologie von den Geisteswissenschaften, welche die zweifelhaftesten aller Wissenschaften seien.

Vor allem macht Peterson Front gegen jede Dialektik in der Theologie : « Das ist die Nemesis, die den Dialektiker erreicht, daß er vor lauter Ernstnehmen nicht zum Ernst kommt. Möchten doch alle Leser der religiösen Reden Kierkegaards diesen Satz einmal überdenken. Alle Dialektik kann zu keinem höheren Ernst als zu dem eines möglichen Ernst*nehmens* führen. Wie die Dialektik sinnvollerweise nicht einmal zu einem realen menschlichen Ernste gelangt, so kann sie noch viel weniger gar den Ernst Gottes in ihrer Dialektik erreichen. Wie es aber zu Gott gehört, daß er über alle menschliche Dialektik erhaben ist, so gehört es auch zu dem Ernste Gottes, daß er jenseits alles dialektischen Ernst*nehmens* steht. Denn das gehört gerade zu dem Ernste Gottes, daß er konkret sichtbar und daß er ganz undialektisch da ist, da ist etwa in der Form des Gerichtes am jüngsten Tage, wie es der christliche Glaube bekennt. Und darin unterscheidet sich gerade der Ernst des Dialektikers von dem Ernste Gottes, daß während der Ernst Gottes *da* ist, der Ernst des Dialektikers doch niemals *da* ist, sondern nur in der Form des Ernstnehmens aller Möglichkeiten mythisch da ist, d. h. in einem nüchternen Sinne verstanden *niemals* da ist » (p. 7). Die Feindschaft, die der Verfasser der Dialektik geschworen zu haben scheint, treibt unter anderm auch zu sehr humorvollen Auslassungen : « Auf der Zeit von Adam bis Christus lastet das Verführerische aller dialektischen Möglichkeiten, denn das Verführerische in der Frage der Schlange lag ja nicht in dem Inhalt, sondern in der dialektischen Form der Frage » (p. 8). Und doch scheint der Verfasser nur deshalb die Dialektik zu bekämpfen, weil er selbst in den Schuhen einer manirierten Dialektik steckt. Man beachte unter anderm folgende Stelle : « Als inspirierte Schrift sagt die Bibel Gottes Wort. Und doch *sagt* sie ja nichts, denn sie ist ja Heilige *Schrift*. Das unterscheidet sie von den Propheten. Aber die Bibel *ist* nun auf der andern Seite auch nicht Gottes Wort. Denn Gottes Wort *ist* nur der Logos. Wenn die Bibel aber nicht Gottes Wort *sagt* und auch nicht Gottes Wort *ist*, dann folgt, daß die Bibel erst darin Gottes Wort sagt, daß sie gesagt wird » (p. 17). In dieselbe Kategorie manirierter Dialektik möchten wir des Verfassers Vorliebe für Paradoxalien und Geistreichelei rechnen, welche Vorliebe er wohl als Erbgut von Sören Kierkegaard erhalten hat. Der Parenthesensatz in folgender Stelle hat wohl kaum einen andern Sinn : « Das Evangelium ist ja keine frohe Botschaft, die sich « an alle » richtet — *wie unterschiede es sich da noch von dem kommunistischen Manifest ?* — sondern es ist ein positiver Rechtsanspruch Gottes, der aus dem Leibe Christi heraus einen jeden von uns konkret trifft, und zwar jure divino trifft » (p. 20).

Mag man sich freuen ob des Verfassers entschiedener Stellung zur Dogmatik, so wird diese Freude gewaltig reduziert durch die Art, wie er der Relativität des Menschlichen entrinnen will. Das ist nicht mehr Auseinandersetzung, das ist ein eigentliches Entrinnen. So vermag seine Dogmatik nur dem etwas zu bieten, dem es gleichgültig ist, ob sie in den Wolken thront oder ihre Grundlage in objektiver Wirklichkeit hat. Peterson vergißt, daß die Menschwerdung zwei Gesichtspunkte hat : den göttlichen Logos und seine Menschwerdung — Gott und Mensch ; gibt

er dem letzten Gedanken seine Rechte, dann steht er auf dem Boden des katholischen Dogmas. Die Arbeit Petersons ist ein sehr interessantes Zeitdokument, das wir allen Fachleuten zum Studium empfehlen.

Wolhusen. *Prof. Dr. Spieß.*

Th. Specht : Lehrbuch der Dogmatik. Dritte, verbesserte Auflage von Dr. G. L. Bauer. Regensburg (Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz). 1925 (I. Band : XI u. 528 pag. ; II. Band : VIII u. 570 pag.).

Hatte Spechts Dogmatik schon in den früheren Auflagen wegen ihrer knappen, klaren und soliden Darstellung der Glaubenslehren einen guten Namen, so hat der Herausgeber der neuen, dritten Auflage ein volles Recht, dieselbe eine verbesserte zu nennen. Nicht bloß sind die Neuerscheinungen in zweckdienlichem Umfang sorgfältig nachgetragen, sondern auch der Text selbst weist Erweiterungen auf, die wirkliche Verbesserungen sind. Dieselben betreffen teils neu aufgetauchte Probleme, wie z. B. I, 38, Schelers Intuitionismus, der ja (durch Hessen, Gründler u. a.) auch in katholische Kreise einzudringen droht und den Dr. Bauer in wohlbegründeter Weise ablehnt ; teils sind es Ergänzungen des Textes Spechts, besonders wo es sich um Kontroversfragen zwischen theologischen Schulen handelt. Specht hatte dabei gewöhnlich eine subjektiv gewiß aufrichtige Neutralitätsstellung eingenommen, bei der aber, da er in einer nichtthomistischen Begriffswelt befangen war, die thomistische Lehre unwillkürlich zu kurz kam. An solchen Stellen nun, z. B. über die Systeme der Gnadenlehre (II 69 f.), über die Prädestination (II 91 ff), die Reprobation (II 98 ff.), den freien, verdienstlichen Gehorsam Christi (I 468 ff.), die physische oder moralische Wirkungsweise der Sakramente (II 179 ff.) usw., stellte der Herausgeber das Gleichgewicht her, indem er in kundiger und wohlwollender Weise auch die Erklärungen und Beweise der Thomisten zu ihrem Recht kommen läßt, immerhin ohne persönlich Stellung zu nehmen. Nachahmenswert ist auch die vorsichtige Beurteilung der Stellung des hl. Thomas zur Frage der Unbefleckten Empfängnis (I 324 ff.).

Die mariologischen Thesen sind ansprechend behandelt, wären aber wohl besser zu einem eigenen Hauptstück zusammengefaßt worden, wie es neuestens gewöhnlich geschieht. Über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä spricht sich der Herausgeber nicht deutlich aus. Für die allgemeine Gnadenvermittlung durch Mariä Fürbitte werden die Gründe (I 427-432) gut und verhältnismäßig ausführlich dargelegt und bemerkt : « Von angesehenen Theologen wird die Meinung vertreten, die Voraussetzungen für eine endgültige Entscheidung seitens des unfehlbaren Lehramtes seien gegeben. Die Zeugnisse der Tradition seien zahlreicher und klarer als bei der Frage nach der unbefleckten Empfängnis Marias ; es habe sich außerdem nie ein bedeutender und bis ins 17. Jahrhundert gar kein Widerstand gegen unsern Satz erhoben. Andererseits kann man vielleicht doch auch nicht verkennen, daß eine tiefere Erforschung der Offenbarungsquellen und eine schärfere theologische Begründung der Wahrheit noch als wünschenswert erscheint. »

Für die Klarheit würde es vielleicht von Vorteil sein, wenn die These überall auch im Druck hervorgehoben würde. Der Druck ist übrigens sehr sorgfältig ; Band II, 91, Z. 19 von oben lies S. th. I q. 23 statt q. 230.

Das Werk ist für die Einführung in das Studium der Theologie zu empfehlen.

Stift Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Dokumente der Religion. — Unter diesem Titel veröffentlicht der Verlag von F. Schöningh (Paderborn) eine Reihe von älteren Schriften und neueren Untersuchungen, die geeignet erscheinen, als Beweis und Muster der Religion zu dienen. Die vier ersten Bändchen sollen hiemit zur Besprechung kommen.

Die Sammlung wird sehr glücklich mit dem Enchiridion des hl. Augustin eingeleitet (*Das Handbüchlein des hl. Augustinus.* Übertragen und erläutert von *Paul Simon.* 1923, 178 S.). Die Übersetzung ist vortrefflich und leicht lesbar. Eine kurze « Einführung » und « Erläuterung » (pp. 130-178) suchen das Verständnis zu erleichtern — die « Erläuterungen » sind allerdings teilweise zu allgemein und zu subjektiv. Das « Büchlein » kann gereifteren und ernsten Lesern kaum genug empfohlen werden.

An zweiter Stelle folgt das bis vor kurzem unter dem Namen des sel. Albert d. G. bekannte Büchlein « De adhaerendo Deo », das aber nach den Untersuchungen M. Grabmanns den bayerischen Benediktiner J. von Kastel zum Verfasser hat (*Wie man Gott anhangen soll*, von *Johannes von Kastl.* Nach dem neuentdeckten vollständigen Lateintexte übertragen und eingeleitet von Univ.-Prof. Dr. W. *Oehl.* 1923, 86 S.). Auch hier ist die Übersetzung sehr gut gelungen. Die « Einführung » ist mehr historisch, bzw. literar.-historisch gehalten. Einzelne Bemerkungen, wie die über die thomistische Lehre des 22. Kapitels (p. 12), sollten in einer späteren Auflage geschmackvoller gefaßt werden.

Im 3. Bande bietet P. W. *Schmidt* S. V. D. Bericht über « *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes* » (70 S.). Angesichts der großen religionsgeschichtlichen Bedeutung der sog. Jugend-, Stammes- oder Geschlechtsweihe verfolgt man Bericht und Folgerungen mit großem Interesse.

Das 4. Bändchen bietet die Übersetzung der Schrift des hl. Vincentius Ferrerius über « Das geistliche Leben » (*Die Lehre vom geistlichen Leben von San Vincente Ferrer.* Übertragen von P. Sigismund *Brettle* O. M. C. 1923, 89 S.). Das goldene « Geistliche Leben » des hl. Vincenz Ferrerius ist leider, aus unbegreiflichen Gründen, in Deutschland fast unbekannt, trotz der guten lateinischen Ausgabe von Rousset (Directorium asceticum, Herder, 1913). Die deutsche Übersetzung von Brettle wäre um so mehr zu begrüßen, als sie die erste zu sein scheint. Auch schien Brettle durch sein Werk « San Vincente Ferrer und sein literarischer Nachlaß » (1924) wie kein anderer zur Ausgabe berufen. Indessen ist Brettles Übersetzung leider mit bedenklichen Mängeln belastet. Brettle verfügt zwar über einen guten Stil, aber die Übersetzung ist zum nicht geringen Teil einfach

unrichtig. Ich kann, um Raum zu sparen, nur einige Beispiele anführen. — Der lateinische Ausdruck « cappa » = der lange schwarze Mantel der Dominikaner, wird mit « Kapuze » übersetzt (p. 46), einmal sogar mit « Mundtuch » (p. 31). Im 10. Kapitel, das über die Mäßigkeit bei Tisch handelt, mahnt der hl. Vincenzius, nicht über die Fehler anderer zu urteilen, sondern in der Furcht Gottes zu stehen. Der Heilige fährt dann fort : « Si haec cogitaveris, firmus eris. Nam quae est causa, quod *multi* quandoque incipiunt multa in abstinentia et in aliis facere, *qui non perseverant ?* » Brettle übersetzt wie folgt : « Solche Gedanken bestärken dich in der Beharrlichkeit, denn der Grund, weshalb *viele* in der Entsagung Großes vollbringen und *andere* (!) darin nicht beharrlich sind ...., ist kein anderer als der, daß sie vom Geiste des Stolzes befallen sind » (p. 36). Der hl. Vincenz führt als Grund an : « Ex indiscretionis vitio plus facientes quam oporteret, in infirmitatem incurrunt. » Brettle übersetzt : « Weil sie aus einem Fehler mehr machen als sich geziemt, verfallen sie in den gleichen Fehler. » Der richtige Sinn ist aber folgender : Viele gehen bei Abtötungen unklugerweise zu weit und werden davon krank. — Vincenzius mahnt besonders jüngere Patres zur Ruhe bei allfälligen Fehlern im Chorgebet : « quia ad antiquum bene pertinet emendare. » Brettle übersetzt : « Dem Alter steht es gut an, daß es *sich* bessere » (p. 47). In ähnlicher Weise geht es in der Übersetzung weiter. Nur noch ein Beispiel. Der hl. Vincenzius schreibt vom Benehmen im Chore : « Pulsatis matutinis et factis veniis vel inclinationibus, psallendo sta super pedes tuos, non appodiatus .... » (c. 12). Der Sinn ist : « Hat es zur Matutin geläutet und nachdem du (beim Eintritt in den Chor und vor Beginn des heiligen Officiums) die (vorgeschriebenen) Verbeugungen und Verneigungen gemacht hast, stehe aufrecht auf den Füßen und lehne dich nicht (bequem) an. » Wie übersetzt nun Brettle ? Wie folgt : « Hat es zur Matutin geläutet und bist du durch Gnade und Gesinnung vorbereitet (factis veniis et inclinationibus !), dann erhebe dich von deinem Platze .... » (p. 43). — Die Übersetzung Brettles ist darum in ihrem wissenschaftlichen Werte stark beeinträchtigt.

Leider ist es Brettle auch vollständig entgangen, daß ein großer Teil des « Geistlichen Lebens » Schriften des sel. Venturino da Bergamo O. P. (1304–1346) beinahe wörtlich entnommen ist, wie z. B. Kap. 11-14 des zweiten Teiles. *Giuseppe Clementi* hat die ganze Frage ausführlich behandelt und mit Dokumenten belegt : *Il B. Venturino da Bergamo*, Storia e documenti, Roma 1904, p. 273 ; 370-389 ; ebenso *B. Altaner, Venturino von Bergamo*, 1911, in Kirchengeschichtl. Abh., herausg. von M. Sdralek (Breslau), Band IX, Heft 2.

Rom (Collegio Angelico). P. *Reginald M. Schultes* O. P.

K. Schmid O. S. B. : Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Engelberg (Verlag der Stiftsschule) 1925 (VIII u. 356 pag.).

Der Verfasser behandelt sein Thema vom *theologischen* Standpunkt und gliedert den Stoff in folgender Weise : Zuerst untersucht er das Wesen

der Freiheit an ihrem Urbild *in Gott* (1-34), betrachtet dann die *menschliche* Freiheit in ihrem *Wesen* (39-63) und *Werdegang* (73-135), hierauf den Einfluß des *sinnlichen Strebens* auf den freien Willen nach der psychologischen (142-194 und moralischen (204-248) Seite, und zieht zuletzt die negativen und positiven Konsequenzen aus seinen Darlegungen (265-346).

1. Die Betrachtung der Freiheit *in Gott* führt zu zwei grundlegenden Folgerungen. Sie ist erstens im Vergleich mit der Notwendigkeit *etwas Sekundäres.* Sie findet sich in Gott nur den Geschöpfen, d. i. dem *untergeordneten* Objekt seines Willens gegenüber. *Die Größe und Kraft des Willens liegt in der notwendigen Hinordnung auf sein adäquates Objekt.* Zweitens liegt ihr Wesen in der *aktiven Indifferenz,* d. h. in der durch die Hinordnung auf das Gute in sich begründeten *Erhabenheit* des Willens über das indifferente Objekt (25). Deshalb ist die hypothetische Notwendigkeit, d. h. Unabänderlichkeit des göttlichen Willens, die nur die *passive* Indifferenz ausschließt, keine Beeinträchtigung, sondern die *integrale Vollendung* der göttlichen Freiheit.

2. Von diesem *Ideal der Freiheit* unterscheidet sich die *geschöpfliche* in mehrfacher Weise : Vor allem ist der Wille des Geschöpfes dem *Endzweck gegenüber in Potenz* (41). Da die Hinordnung auf diesen die *Vorbedingung* der Freiheit ist, muß das Geschöpf erst *frei werden* dadurch, daß sein Wille im letzten Ziel verankert wird (42). Es geschieht durch die Aktuierung des Zweckstrebens von seiten Gottes. Ferner ist der Wille in Potenz dem *konkreten* Objekt gegenüber. Dieses verhält sich ihm gegenüber als ein *Bewegendes.* Darum ist auch die Liebe des *absolut reinen* Wohlwollens, ohne jede Beimischung von Liebe des Begehrens, ein ausschließliches Vorrecht Gottes (45). Der Wille ist weiters in Potenz in Bezug *auf seinen Akt,* so daß das unmittelbare Objekt der geschöpflichen Freiheit die *Tätigkeit* ist, während sich die Freiheit Gottes direkt auf äußere *Gegenstände* bezieht (51). Die geschöpfliche Freiheit ist endlich *fehlbar* (52 ff.). — Die Wurzel der Freiheit liegt in der *Vernunft* (58). Die menschliche ist in ihrer Tätigkeit an die *Sinneswahrnehmung* gebunden, die von außen beeinflußt oder lahmgelegt werden kann und somit auch zur *Schranke* der Freiheit zu werden vermag (63). Näherhin liegt der Grund der Freiheit im sogenannten « *Reflex- oder Überlegungsurteil* » (65), denn erst in ihm ist die Herrschaft über das praktische Urteil gegeben. « *Zur Freiheit verhalten sich die Leidenschaften, so wie sie sich zum Reflexurteil verhalten* » (66).

3. Der Abschnitt über den *Werdegang* der menschlichen Freiheit enthält eine Reihe feinsinniger pädagogischer Winke. Sie sind aber nichts anderes als eine Anwendung der spekulativen Prinzipien des hl. Thomas und damit ein Erweis von deren Fruchtbarkeit. — Der unvollkommene, potentielle Einzelmensch bedarf eines aktuierenden Prinzips, und dieses ist einerseits (in ordine exercitii) *Gott,* in ordine specificationis unmittelbar die *Autorität.* « Autorität und Praemotion sind gewissermaßen die Licht- und Wärmestrahlen für unser geistiges Leben und Wachsen. » (75). « Die Autorität muß in ihrer moralischen Bewegung die Wirkungsweise der Praemotion nachahmen » (ibid.). Wie diese, soll auch jene *Selbstbestimmung*

hervorbringen, und muß daher vor allem *Beweggründe* bieten (76). Ihre Aufgabe wird sodann für die einzelnen Perioden des geistigen Wachstums genauer umschrieben. Zuerst muß das Kind durch Bildung der Phantasie, der sinnlichen Schätzungskraft und der Affekte für den Moment der ersten freien Selbstbestimmung vorbereitet werden. Diese bildet ja, da sie sachlich mit der ersten Aktuierung des Willens auf den Endzweck hin zusammenfällt, *das konkrete Fundament der Freiheit* (91). Die Beziehung dieses ersten Aktes auf das *tatsächliche* Ziel, nämlich Gott, beseitigt schon am Anfange die Schwäche und Unvollkommenheit unserer Freiheit, die in der Indifferenz gegenüber diesem gelegen ist. Eine Erziehung im Geiste Rousseaus, die den kindlichen Willen in letzterer beläßt, oder gar eine positiv-atheistische führt das Kind mit moralischer Notwendigkeit zu einem verfehlten äußern Entscheid, und versetzt der Freiheit schon bei deren Geburt eine Todeswunde, die nur zu oft nimmer heilt (92). Der erste freie Entscheid ist aber nur die erste *Grundlage* der Freiheit, die in allmählicher Entwicklung weiter ausgebaut werden muß (93). Das wesentliche Stück zu dieser hat jeder einzelne selbst beizutragen. Doch hat gerade in diesem Stadium die *Autorität* ihre wichtigste Aufgabe vor sich. Sie muß das schwache Tugendstreben *überwachen* (98), zur *Vertiefung* des Zweckstrebens durch Anleitung zu fester *Ordnung* und *Pünktlichkeit* (99) beitragen. Diese müssen *verinnerlicht*, d. h. *motiviert* werden (ibid.). Die weitere Aufgabe der Autorität ist die Entfaltung der praktischen *Urteilskraft* (101 ff.) und *Entschlußfähigkeit* (imperium ; S. 105). In der dritten Periode des Wachstums tritt die Autorität allmählich zurück ; der Schwerpunkt liegt in der eigenen *Initiative* und in dem Erwerb der Tugendhabitus, die bewirken, daß der Wille *habituell ein überlegter* wird (116). Die integrale Vollendung erlangt die Freiheit im letzten *Entscheid des Menschen*. « Hier überschaut der Mensch beim hereinbrechenden Lichte der Ewigkeit alles mit einem Blicke und mit der ganzen Kraft, die er sich während seines Lebens gesammelt, trifft er die vollkommenste freie Entscheidung seines Pilgerlebens, jene, die einigermaßen mit der Entscheidung des Engels verglichen werden kann » (119).

4. Der Mensch ist tatsächlich in die *übernatürliche* Ordnung hineingestellt. Darum untersucht nun der Verf. (120-141) die Vollendung unserer Freiheit durch die Gnade, sowie die Wunden, welche ihr durch die Erbsünde zugefügt wurden. « Die hauptsächlichste und heutzutage typische Seite des Problems : Wieweit ist die Freiheit *noch* vorhanden unter dem Einfluß der *feindlichen, zum Bösen neigenden* Leidenschaften, *und wie kann* die Freiheit gesteigert, der *Feind zum Freunde* und Bundesgenossen gemacht werden, ist .... *die Folge des Sündenfalles* und *der damit in den Menschen und die Menschheit getragenen Unordnung* » (141). Damit ist das Thema des vorliegenden Werkes präzisiert. Bevor die Lösung in Angriff genommen wird, werden nun die *psychologischen Grundlagen* gelegt, d. h. es muß die *Art und Weise* erklärt werden, wie die Leidenschaften auf die Freiheit einwirken können (ibid.).

5. Der Verf. erledigt zuerst die Vorfrage : Wie können in uns sinnliche Gefühle unabhängig von der Vernunft entstehen ? Die erste Ursache ist

die *Körperdisposition*, da ja die Leidenschaften an körperliche Organe gebunden sind, die zweite, die *Wahrnehmung*. Auf den Willen wirken die Leidenschaften nur in*direkt* ein, und zwar *in* der Ordnung der *Ausübung* vorerst nach dem psychologischen Gesetz der *Zerstreuung oder Abstraktion*, nach welchem die Steigerung der Tätigkeit des einen Vermögens die der andern herabsetzt (150). Beim Verhältnis von Affekt und Willen kommt dann als spezieller Grund dazu, daß die Leidenschaften die Kraft und *Energie des Zweckstrebens* herabsetzen und die Aufmerksamkeit des *praktischen Verstandes*, die Sehschärfe unseres moralischen Auges schwächen (151). In der Ordnung der *Spezifikation* des Aktes kommt die Einwirkung der Leidenschaften auf das letzte praktische Urteil inbetracht. Dieses befaßt sich nicht mit den Gegenständen an sich, sondern mit dem Verhältnis des Gegenstandes zum handelnden Subjekt, und zwar mit Rücksicht auf die gerade vorliegenden Umstände. Die Güte und Bekömmlichkeit ist aber etwas Relatives und hängt von beiden Seiten der Beziehung ab, von der Beschaffenheit des Gegenstandes und dem Befinden des Handelnden. Die Leidenschaften wirken somit auf die Wahlfreiheit ein, indem sie im *handelnden Subjekt*, das einer der beiden Vergleichspunkte ist, eine Veränderung hervorrufen, so daß der praktische Entscheid im Affekt anders ausfallen muß als sonst (154). Ferner beeinflussen die Leidenschaften das *sinnliche Schätzungsvermögen*. Da die Schätzung (aestimatio) einen wichtigen integrierenden Bestandteil der *Klugheit* bildet, so ergibt sich auch hieraus ein Einfluß auf die Freiheit unserer Handlungen (156 ff.). — Es wird dann (161-203) an den *einzelnen* Leidenschaften gezeigt, wie sich dieser Einfluß konkret gestaltet und in (194 ff.) einer Digression die Frage der « moral insanity » behandelt.

6. Der Verf. geht sodann über auf die Betrachtung der *moralischen* Seite der Frage, und behandelt im 5. Kapitel die Ausdehnung und den Grad der Verantwortlichkeit, der unter dem Einfluß der Leidenschaften zustande gekommenen Akte (204-248) und im sechsten *die moralische Beurteilung* der menschlichen Taten, woran sich eine Kritik des psychologischen und sozialen Determinismus anschließt (265-287). Von den Darlegungen des Verf., die ihn zu einem *gemäßigten Indeterminismus* führen, beanspruchen die Ausführungen über die « motus primo primi » unser besonderes Interesse. Sicher ist, daß der hl. Thomas stets klar und entschieden für deren Willentlichkeit eintrat (213). Vgl. II. dist. 24 q. 3 a. 2 ; de malo q. 7 a. 6 ; I-II q. 74 a. 3. Man muß hier den Unterschied machen zwischen der rein *physiologischen* Affektdisposition (motus naturales, passiones corporis), die in keiner Weise dem Willen unterliegen, und den *eigentlichen Leidenschaften*, die auf Grund einer *sinnlichen Wahrnehmung* erregt werden (214). Zu diesen gehören die motus primo primo. Sie entstehen nun allerdings unabhängig von einem Vernunftbefehl, allein jeder einzelne derselben hätte von der Vernunft verhindert werden können und sollen und ist daher *virtuell* und indirekt willentlich (216). Das selbständige Entstehen sinnlicher Regungen ist dem Menschen nicht etwa als vernünftigem Sinnenwesen natürlich, und daher nicht sündhaft. Denn die Sinnlichkeit ist kein *selbständiger* Teil des Menschen, da die eine geistige Seele Wesensform

des ganzen Menschen und damit das einzige erste Prinzip *aller* Fähigkeiten ist. Auch die Sinnenkräfte sind daher im Menschen ihrem Sein nach *vernünftig* (per participationem) und so ist eine selbständig auftretende sinnliche Regung im *Widerspruch* mit der Menschennatur. Insbesondere offenbart sie einen *Mangel*, wenn man im Lichte der Offenbarung betrachtet, wie Gott *tatsächlich* den Menschen geschaffen hat, nämlich im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit (219). Freilich sind diese motus primo primi unter allen läßlichen Sünden die leichtesten und geringsten (221).

7. Im letzten Kapitel zieht der Verf. die *positiven* Konsequenzen aus seinen Ausführungen, indem er unsere moralische Aufgabe gegenüber den Leidenschaften aufzeigt. Sie besteht im wesentlichen darin, die passio *antecedens* zu überwinden und unsere Affekte zu *nachfolgenden* zu machen (327).

Das ausgezeichnete Werk macht es dem Leser klar, welchen Nutzen die spekulative Behandlung der Moral im Sinne des hl. Thomas, sowohl für den Fortschritt dieser Wissenschaft, als auch für Aszese, Seelenführung und Pädagogik bringen kann.

Graz. P. *Hyacinth Amschl* O. P.

P. Tischleder : Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. M. Gladbach (Volksvereinsverlag) 1923.

Der Schwerpunkt der vorliegenden Abhandlung liegt in dem Nachweis, daß nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule das Volk der ursprüngliche naturrechtliche Träger der Staatsgewalt ist, und daß diese Lehre als logische Folge der organischen Staatsauffassung auch sachlich begründet erscheint. Damit tritt der Verfasser einer Reihe neuerer katholischer Gelehrten, wie Cathrein, Theodor Meyer, Zigliara, Schrörs u. a. entgegen, die zwar den Unterschied der scholastischen Ansicht von der Rousseau's hervorheben, im übrigen aber sich gegen sie ablehnend verhalten. Am schroffsten *Schrörs*, der behauptet, dieselbe sei in der Encyclica « Diuturnum » vom 29. Juni 1881 mitverurteilt. Die alt scholastische Ansicht unterscheidet sich, was wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, sogleich bemerken, von der Rousseau'schen darin, daß sie den Menschen von *Natur aus* in die Gesellschaft hineingestellt sein läßt, und einen gesellschaftslosen Urzustand von vornherein ablehnt. Daraus ergibt sich, daß die *Staatsgewalt ihren Ursprung in Gott*, dem *auctor naturae* hat, und nicht, wie der französische Philosoph lehrt, im Gesellschaftsvertrag. Nur lehrt sie, im Gegensatz zu den angeführten Schriftstellern, daß der *Träger* derselben ursprünglich die *Gesamtheit* ist, welche sie dann an die eventuellen Einzelträger der Staatsgewalt vermittelt. Daher ist nach dieser Ansicht auch nicht, wie bei Rousseau, die demokratische Republik die einzig berechtigte Regierungsform, sondern es ist auch Raum gelassen für alle übrigen ; allerdings ist sie als solche auch nicht *ausgeschlossen*, wie es z. B. nach *Zigliara* (Summa phil. III, p. 231 ad 12) der Fall ist (« Multitudo seu populus *non potest* esse auctoritatis subiectum »).

Der Verfasser behandelt im ersten Teile die Lehre des hl. Thomas

(p. 13-113), im zweiten die Vertreter der Thomistenschule (p. 113-201); der dritte würdigt die gegen die scholastische Ansicht erhobenen Schwierigkeiten (p. 201-223). Im ersten Teile beeinträchtigt die Verquickung der exegetischen mit der sachlichen Beweisführung die Klarheit und bedingt Wiederholungen. Uns scheint die Lehre, daß die Gemeinschaft der ursprüngliche naturrechtliche Träger der Staatsgewalt ist, in der Summa theologica klar *vorausgesetzt* zu sein. (Vgl. I-II q. 90 a. 3 c.) Schwierigkeit bereitet bezüglich der Lehre des hl. Thomas nur « De regimine principum » (Vgl. I 6), indem dort nur dem Volke, welches *das Recht der Königswahl* besitzt, die Befugnis zugesprochen wird, den tyrannus regiminis abzusetzen, eine Ansicht, die mit der im Buch verteidigten schwer in Einklang zu bringen ist. Der Verf. ist geneigt, mit Endres die Autorschaft des hl. Thomas an dieser Schrift überhaupt zu bezweifeln (p. 112). Es ist in der Tat schwer daran festzuhalten, falls nicht unzweifelhafte äußere Gründe dazu zwingen. Man vergleiche z. B. die emphatische Hervorhebung der Vorzüge der Monarchie im genannten Werke (loc. cit.) mit I-II q. 105 a. 1 c., welch letztere nach Grabmann beiläufig um dieselbe Zeit abgefaßt ist.

Die sachlichen Gründe, die der Verf. gestützt auf die Summa theologica vorbringt, sind *dem Wesen nach* folgende: Nach dem hl. Thomas (I-II q. 90 a. 3) gilt der Grundsatz: « Ordinare in finem est eius, cuius est proprius ille finis. » Nun ist aber das Gemeinwohl der finis proprius der *multitudo*. Folglich kommt es von Natur aus *dieser* zu, das bonum commune zu bewirken, d. h. ursprünglich naturrechtlicher Träger der Staatsgewalt zu sein. Darum sagt der hl. Thomas: « ordinare in bonum commune est *vel totius multitudinis*, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis » (loc. cit.). Nur im Falle es widerspruchsvoll wäre, daß die Gesamtheit Trägerin der Autorität sei, läßt sich die gegenteilige Ansicht verfechten, wie dies ja z. B. Zigliara auch darzutun sucht. Daß es aber möglich ist, beweist das Dasein demokratischer Republiken, und hat seinen innern Grund darin, daß ja der Staat aus vernünftigen Wesen besteht. Anderseits ist es unerklärlich, wie eine Einzelperson « die doch, nach der Lehre des hl. Thomas als solche nur ein gleichwertiges Teilglied am Gesellschaftsganzen, ohne jede metaphysische oder juristische Superiorität gegenüber den andern Gliedern des Organismus ist, als die Gesamtperson des Staates gelten, und die staatliche Gemeinschaft rechtlich vertreten könne, inwiefern sie also, obwohl Einzelperson, ohne innerliche und wesentliche Beziehung zum Gemeinwohl das Recht haben soll, durch Gesetze auf dieses Gemeinwohl gebietend hinzuordnen » (p. 92), ohne daß ihr dasselbe irgendwie von der Gemeinschaft übertragen wurde, da ja eine unmittelbare Übertragung von seiten Gottes nicht nachzuweisen ist.

Eine starke Stütze für seine Lehre, sowie für seine Auffassung des hl. Thomas, findet der Verf. in *der thomistischen Schule*. Der Verfasser führt im zweiten Teile seines Werkes vor: Cajetan, Franz de Vittoria, D. Soto, Didacus de Covarruvias, B. Medina, Bannez, Ludwig de Montesino, Johannes Wigger, Gonet, Billuart, die Salmanticenser, Alexander Natalis, Concina und zuletzt Card. Manning, welche samt und sonders die Ansicht

verteidigen, daß die Volksgemeinschaft das ursprüngliche, naturrechtliche Subjekt der Staatsgewalt sei.

Die Schwierigkeiten, die gegen die altscholastische Ansicht vorgebracht werden, sind befriedigend lösbar. Der Einwand, eine *Übertragung* der Staatsgewalt lasse sich geschichtlich nicht nachweisen, übersieht, daß eine solche auch durch concludente Handlungen erfolgen kann, und keineswegs durch einen formellen Akt geschehen mußte. Auch die geschichtliche Priorität der Monarchie beweist nichts gegen sie, weil ja nach ihr für alle Staatsformen Raum gelassen ist, und selbst die Ansicht von der größern Angemessenheit der Monarchie mit ihr ganz wohl vereinbar ist. Ebensowenig vermag man mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, daß die Gesamtheit die Regierungsgewalt ausübe, wie es Zigliara (loc. cit.) versucht, die These zu entkräften. Zum mindesten kann das Volk gewisse souveräne Akte selbst unmittelbar ausüben, man denke an das Referendum, das in den meisten Republiken für wichtige Gesetze vorgesehen ist. Andere werden *im Namen* der Gemeinschaft von Volksbeauftragten vollzogen, ganz so, wie dies in der Monarchie im Namen des Herrschers geschieht. Übrigens genügt es, um die These des Verfassers aufrecht zu halten, daß die Gesamtheit die Staatsgewalt « transeunter seu vialiter et instrumentaliter » als Trägerin inne hat, wie Gredt O. S. B. (Elementa phil. arist. thom. Vol. II p. 362 ff. ed. III) meint. — Ein weiterer Einwand zielt dahin, daß die scholastische Ansicht die Menschen nur in abstracto betrachte, und die Verschiedenheit derselben nicht beachte. Mit Recht antwortet der Verf. darauf, daß derlei Unterschiede durchaus der persönlichen und hausrechtlichen Sphäre angehören, aber nicht vermögen, den politischen Herrscher zu konstituieren (p. 208). — Ferner wird eingewendet, daß nach der scholastischen Theorie unerklärlich bleibt, wie diejenigen der iustitia legalis ebenfalls unterworfen sein sollen, die sich gar nicht in die Zustimmung, die Gewalt zu übertragen, miteingeschlossen haben, sondern sich ausdrücklich davon ausschließen, und wie spätere Generationen gebunden sein sollten an die Abmachungen ihrer Vorfahren (p. 210). Diese Schwierigkeit haben aber auch jene zu lösen, die dem Volke die Macht zubilligen, den *Träger* der Autorität zu bestimmen, wie es die anfangs angeführten neuern scholastischen Autoren durchwegs tun. — Dann ist zu beachten, daß ein derartiger Kontrakt, sei es ein formeller oder ein in concludenten Handlungen erfolgter, der die Staatsgewalt an bestimmte Träger übermittelt, ähnlich wie der Ehekontrakt, sui generis ist: beide begründen ein Verhältnis, das in seinen Zielen und in seinem Inhalt vom Naturrecht festgelegt und darum willkürlicher Änderung entrückt ist. — Ausführlich beschäftigt sich der Verf. mit dem Einwand *Schrörs* und Th. Meyers, die scholastische Ansicht stehe im Widerspruch mit der Encyclica Leos XIII. « Diuturnum ». Der Einwand beruht im Grunde auf einer Verwechslung der Lehre *Rousseau's* mit der scholastischen. Die Worte « designatur princeps, non conferuntur iura principatus, neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum » beziehen sich nach dem Zusammenhang auf eine Volksabstimmung in einem nicht erst zu gründenden, sondern schon bestehenden Staatswesen, mit einer schon festgelegten monarchischen

Verfassung, speziell auf die Bestellung der Fürsten in einer Wahlmonarchie (p. 217).

Der Verfasser schließt mit den Worten : « Die scholastische Lehre von dem Volk als dem naturrechtlichen Träger der Staatsgewalt .... ist eine logische Folge ihrer organischen Staatsauffassung überhaupt, die sich nicht als Zitat aus dem römischen Recht abtun läßt, sondern in sich tief begründet ist, und auch heute noch ernsteste Beachtung verdient .... » (p. 223). Unseres Erachtens liegt ihre Bedeutung allerdings weniger auf dem praktischen als auf dem theoretischen Gebiet, indem sie die konsequente Durchführung der Lehre vom Gemeinwohl als das die Staatsgewalt und das Staatsleben beherrschende Prinzip (p. 57) darstellt.

Graz. P. *Hyazinth Amschl* O. P.

F. Sawicki : Philosophie der Liebe. Paderborn (F. Schöningh) 1924. (130 pag.)

Der bekannte Verfasser bietet uns Vorträge, die er an der Volkshochschule zu Danzig gehalten. Für die Auswahl des Stoffes war die Rücksicht auf moderne Problemstellung und die Interessen eines weitern Zuhörerkreises bestimmend. Er behandelt Wesen und Gestalten der Liebe, Liebe und Leben ; die Liebe als Naturtrieb, als Gesetz ; den Lebenswert der Liebe, die Liebe als Urgrund der Dinge, Gott als die Liebe, die ewige Liebe und das Weltleid. Im Rahmen dieser Einteilung werden dann die heutigen Fragen über die Natur, das Gesetz der Liebe besprochen. Die Zurückweisung der gegnerischen Auffassung ist überall geglückt und überzeugend. Die schöne Sprache macht die Vorträge nur anziehender und begeistert den Leser für die wahre, erhabene Nächsten- und Gottesliebe. Dem Werke des gelehrten und wohlbekannten Verfassers wünschen wir große Verbreitung.

Graz. P. *Paul Paluscsák* O. P.

Zur Analysis fidei. — P. Ant. Straub S. J. hat gegen meine Besprechung seines Buches « Analysis fidei » im *Divus Thomas* (1924, p. 488-494) eine ausführliche Gegenkritik in der *Zeitschrift für katholische Theologie* (1925, p. 450-464) veröffentlicht, die im Interesse der Wahrheit eine Entgegnung fordert.

Er schreibt (p. 450) : « Die von mir vertretene Lösung der obschwebenden Frage liegt in der Aufstellung, im Glaubensakt werde die Autorität des offenbarenden Gottes weder wegen eines geschöpflichen Motivs, noch um ihrer selbst willen, sondern lediglich als Objekt oder Gegenstand über alles fest fürwahrgehalten. » Was er hier « Objekt oder Gegenstand » nennt, nannte er in dem von mir besprochenen Buche « Terminus » oder « merus Terminus », um damit zu sagen, im Glaubensakt werde die Autorität des offenbarenden Gottes nicht als Objekt, von dem irgend eine Bewegung auf den Verstand ausginge, mithin nicht als Objekt, das zugleich irgendwie Motiv wäre, bejaht und fürwahrgehalten, vielmehr vollziehe sich dies

Fürwahrhalten ohne jedes Verstandesmotiv lediglich auf Befehl des Willens. Das schien mir durchaus falsch und widernatürlich, der Natur des Verstandes widersprechend zu sein und veranlaßte mich gegen Schluß meiner Besprechung (p. 493) zu folgender Ablehnung und Verurteilung : « Dann wäre also der Glaube in seinem tiefsten Grunde ein rein willkürlicher Akt und stände auf einer Stufe mit dem Akt, durch den der Verstand einem Irrtum zustimmt, weil der Wille es befiehlt. Tut er das, so hat er freilich keinen wahren objektiven Grund, aber meistens [1] doch einen Scheingrund, weil es gegen seine Natur ist, ohne Grund seine Zustimmung zu geben. »

1. In seiner Begründung wendet sich Str. zuerst gegen meine Bestreitung seiner Behauptung, der Wille, der das Objekt des Verstandes nicht verstärken könne, vermöge auch den Verstand nicht so zu disponieren, daß er für den vom Objekt auf ihn ausgehenden Einfluß empfänglich werde. Seine Behauptung, so meint er (p. 450), sei zweifellos richtig. Der Wille könne zwar den Verstand zur aufmerksamen Prüfung der dargelegten Beweisgründe anhalten, aber wenn demungeachtet das einer Wahrheit eigene Licht für den Verstand nicht hinreiche, um sie einzusehen und anzunehmen, so könne der Wille den Verstand nur durch Erhöhung des geistigen Sehvermögens für das vom Objekt ausgehende Licht empfänglich machen ; eine derartige Erhöhung stehe indes nicht in der Macht des Willens. Das letztere ist allerdings richtig, aber das vorhergehende « nur » ist unrichtig und beruht auf einem Mangel an Nachdenken. Hätte Str. etwas mehr die Sache durchdacht, bevor er das allzu voreilige « nur » niederschrieb, so würde er wohl gesehen haben, daß der Wille sogar in doppelter Weise den Verstand beeinflussen und in Hinsicht auf eine von diesem zu gebende Zustimmung disponieren kann : indirekt und direkt ; indirekt durch Forträumung von Vorurteilen und andern Hindernissen, die aus dem Willen stammen und gegen die Annahme der Wahrheit durch den Verstand sich richten, der Zustimmung also im Wege stehen, direkt dadurch, daß das vom Verstande als Wahrheit Anzunehmende zugleich für den Willen ein Gut ist, oder vielmehr, dessen Annahme durch den Verstand für den Willen ein Gut ist oder wird ; direkt aber auch ganz allgemein aus dem psychologischen Grunde, daß die Akte des Verstandes bezüglich ihres Seins und Werdens der Herrschaft des Willens unterstehen. Ohne also das Sehvermögen des Verstandes zu erhöhen, vermag der Wille den Verstand in seinen Erkenntnissen und Zustimmungen mächtig zu beeinflussen. Kann er ihm eine Zustimmung sogar « befehlen », was Str. nicht bloß gelten läßt, sondern mit Nachdruck behauptet, so kann er a fortiori, so schließen wir, ihn auch für eine solche Zustimmung innerlich disponieren. Und schon aus der täglichen Erfahrung weiß jeder normale Mensch, daß bei der Erkenntnis der Wahrheit Verstand und Wille so zusammen wirken, daß einer das, dem

[1] Str. meint (p. 463), statt dieses « meistens » hätte ich « ausnahmslos » schreiben müssen. Er hat nicht bedacht, daß der Verstand auf Befehl des Willens auch gegen seine Natur sich betätigen und ausnahmsweise auch ohne allen und jeden Grund zustimmen kann, also auch ohne daß ein Scheingrund sich einzustellen brauchte. Darum habe ich auch die Meinung Str.s oben nur widernatürlich, nicht absurd genannt.

er mit dem Willen zuneigt, auch mit dem Verstande leicht annimmt, und gegen das, worin der Wille sich verstockt hat, auch die besten Argumente des Verstandes nichts ausrichten. Auf die wenig überlegte Frage : « Oder wird man im Ernst behaupten, daß es bloß am guten Willen fehle, so oft jemand nicht einsieht, was einem Scharfsinnigen klar ist ? » antworte ich : Nein, das wird kein Vernünftiger behaupten, aber ebensowenig kann Str. im Ernst bestreiten, daß das zuweilen vorkommt, und das genügt mir.

2. An zweiter Stelle sucht Str. sein verunglücktes argumentum exclusionis zu retten, indem er die bei demselben ihm unterlaufene und ihm vorgeworfene petitio principii einfach bestreitet. Das hilft ihm aber nichts, sie liegt zu deutlich vor. Sie liegt darin, daß er, nachdem er alle im Laufe der Vergangenheit vorgebrachten « Lösungen » der von ihm behandelten Frage für unrichtig erklärt hat, ihnen seine Lösung, diejenige nämlich, die er durch seine Argumente, also auch durch das argumentum exclusionis, beweisen will, beizählt und dadurch den für dieses benötigten Obersatz erhält, daß nunmehr eine von den im ganzen vorliegenden Lösungen richtig sei. Er nimmt also seine zu beweisende Lösung als bewiesen und richtig in seinen Obersatz auf. Wenn er jetzt sagt, sein Obersatz beschränke sich auf die Anführung der verschiedenen Erklärungsweisen, ohne über ihren Wert irgendwie zu urteilen, so ist das eben nicht wahr und trifft ganz offensichtlich nicht zu. Er hat sie alle im Lichte seiner zu beweisenden Lösung verurteilt und ausdrücklich als falsch verworfen, um dann nach Einbeziehung seiner zu beweisenden Lösung in die Gesamtheit der Lösungen anzunehmen, daß nunmehr unter den Lösungen eine die richtige sei und daher das Exklusionsargument angewandt werden könne. Die darin liegende petitio principii liegt so klar vor, daß jeder, der logisch denken kann und sehen will, sie sieht. Daß Str. sie nicht sieht, liegt an seinem Willen, an dem Willen, vor den Lesern der *Zeitschrift für katholische Theologie* dem Gegner gegenüber auf alle Fälle Recht zu behalten.

3. Ein weiteres Argument für seine These sah Str. in seinem Buche darin, daß der gläubige Verstand zwar Gott als Formalobjekt des Glaubens mit fester Zuversicht umfasse und bejahe, das aber nicht wegen irgend eines ihm einleuchtenden Grundes tue. Etwas Geschaffenes könne diesen Grund nicht abgeben, weil dadurch der Glaube aufhören würde, ein Akt theologischer Tugend zu sein. Aber auch Gott selbst könne dieser Grund nicht sein, weil das ja das Sichtbarwerden Gottes für den Verstand mit sich bringen würde, der dadurch mit Notwendigkeit zur Zustimmung bewegt würde, während der Glaube eine freie Zustimmung sei.

Ich hatte ihm vorgehalten, daß er hier das zwischen dem natürlichen Verstandeslicht und dem übernatürlichen Glorienlicht in der Mitte stehende gleichfalls übernatürliche Glaubenslicht übersehen habe. In diesem würde er das, was sich ihm verberge, gefunden haben, nämlich den von der veritas prima her den Verstand erleuchtend bewegenden objektiven Grund für die Bejahung des Formalobjektes des Glaubens, so daß Gott nicht bloßer Terminus, sondern Objekt und Motiv der Zustimmung sei und diese nicht blind, lediglich infolge des Machtgebots des Willens, erfolge.

Str. zeigt für diese meine Ausführungen kein Verständnis. Er meint, wenn Gott als Objekt den Verstand erleuchtend zu sich hinbewege, so könne das nur als eine Selbstoffenbarung gedacht werden, so daß Gott im Glaubensakt irgendwie geschaut würde, dann aber könne die Zustimmung des Verstandes nicht freiwillig sein, sondern müsse notwendig erfolgen. Indes von einer Selbstoffenbarung Gottes durch das Glaubenslicht hatte ich kein Wort gesagt und ein Schauen Gottes hatte ich ausdrücklich ausgeschlossen. Daß Str. auf solche abwegige Gedanken kommt, rührt daher, daß in seinem Gedankenkreise, aus dem er nicht herauskommt, nun einmal für das lumen fidei kein Platz ist. Ich sehe mich daher veranlaßt, ihm die Rolle, die es beim Werden des Glaubens spielt, kurz anzudeuten. Die praeambula fidei und motiva credibilitatis sind, solange sie im Bereiche des Natürlichen bleiben, darin bin ich mit Str. einig, nicht eigentliches Motiv, sondern nur Bedingung für den Glauben. Sie bleiben aber, wenn im Anschlusse an sie der Glaube zustande kommt, nicht im Bereiche des ausschließlich Natürlichen, sondern werden durch das von Gott gespendete übernatürliche Glaubenslicht ins Übernatürliche erhoben und sind dann nicht mehr bloße Bedingung. Gott, der das sie beleuchtende Licht in seiner Gnade spendet, gibt sich in ihnen nunmehr als die höchste Autorität, der man mit voller Zuversicht glauben darf und unbedingt glauben muß, samt der Offenbarungstatsache zu erkennen, ohne daß er irgendwie geschaut wird. Der so in dem werdenden Glauben vom Verstande erkannte Gott ist der Grund für das Formalobjekt, den Str. nicht finden konnte und so in den Irrtum fiel, das Formalobjekt des Glaubens werde ohne Grund lediglich auf Befehl des Willens bejaht. Das Glaubenslicht schließt freilich den Willen nicht aus. Es schließt ihn so wenig aus, daß es auf dessen mitwirkende Tätigkeit abzielt, und erst wenn sie erfolgt, kommt der Glaubensakt zustande. Auf dem Wege zum Glauben disponieren sich der übernatürlich erleuchtete Verstand und der von Gott übernatürlich bewegte Wille gegenseitig und sind in Hinsicht auf den Glaubensakt zusammenwirkende Teilursachen. Die schließliche Entscheidung gibt der Wille; er ist die eigentliche causa efficiens für den Glauben in der Ordnung der causae secundae, der Verstand aber ist nicht bloß das Subjekt, in welchem der Glaubensakt gewirkt wird, sondern er ist dabei auch tätig und wirkt in seiner Weise in und mit der freien Willenstätigkeit, und Gott wirkt mit als die causa prima.

Bei dem, was ich hier ausgeführt habe, hat mir die von Str. so arg mißdeutete Stelle aus der theologischen Summa des hl. Thomas (II-II q. 1 a. 4) vorgeschwebt, auf die ich unten noch zurückkommen werde.

4. Sein von mir abgelehntes 4. Argument wiederholt Str. in seiner Gegenkritik in kurzer Zusammenfassung mit folgenden Worten: « Der seiner Vernunft hinreichend mächtige Mensch, möge er im reinen Naturzustande sich befinden, oder im gegenwärtigen übernatürlichen Stande noch keine Kenntnis von der Offenbarung haben, ist durchaus verpflichtet, Gott mit einer über alles festen Zustimmung des Verstandes zu bejahen; eine solche Bejahung ist aber nur insofern möglich, als sie kein eigentliches Motiv, sondern Gott lediglich zum Objekte hat; mithin ist schon der außer-

halb der Offenbarung stehende Mensch zu einer Bejahung verpflichtet, die ohne ein eigentliches Motiv Gott rein als Objekt umfaßt. Da nun aber der Mensch auch nach Empfang der Offenbarung dem Naturgesetz unterworfen bleibt, so ergibt sich auch dann für ihn die Folgerung, er könne und müsse Gott mit einer freien, über alles festen Zustimmung bloß als Objekt bejahen ; zu diesem allgemeinen Verpflichtungsgrund tritt für den der Offenbarung teilhaften Menschen der früher aufgezeigte besondere, daß ohne eine derartige Bejahung Gottes die geoffenbarte Wahrheit nicht nach Pflicht bejahbar wäre. »

Da Str. hinzufügt, zur Bestätigung seiner Ansicht erscheine dies Argument ganz besonders wirksam, so will ich ihm nicht verschweigen, daß ich es für ganz besonders wertlos halte. Wenn er behauptet, schon der natürliche Mensch sei verpflichtet, Gottes Dasein mit einer über alles festen Zustimmung zu bejahen, so fehlt dafür die Begründung. Er gibt zu, daß die Erkenntnis, die wir mit dem Verstande aus den geschaffenen Dingen über Gott gewinnen, für eine über alles feste Bejahung nicht hinreicht, darum müsse der Wille eintreten und das « über alles fest » der Zustimmung dem Verstande befehlen. Aber wer legt denn dem Willen die Pflicht auf ? Das könnte doch nur Gott ; aber davon, daß er schon dem natürlichen Menschen eine solche Pflicht auferlegt habe, ist nichts bekannt. Wenn Str. meint, ohne eine derartige Bejahung Gottes sei die geoffenbarte Wahrheit nicht nach Pflicht bejahbar, so kann darin für den natürlichen Menschen, der ja von Offenbarung nichts wußte, keine Begründung der genannten Pflicht gefunden werden. Auch ist es logisch doch wohl nicht gestattet, das « über alles fest » in der Glaubensbejahung der Offenbarung aus der behaupteten Pflicht des natürlichen Menschen zur über alles festen Bejahung Gottes herzuleiten und diese dann wieder umgekehrt aus der Rücksicht auf die Offenbarung zu begründen. Die genannte Pflicht, die für den Willen bestehen soll, bleibt somit gänzlich unbegründet. Aber, was eigentlich noch schlimmer ist, Str. gibt durch die Behauptung, schon der natürliche Mensch sei zu einer über alles festen Bejahung Gottes verpflichtet, deutlich zu erkennen, daß ihm für das « über alles fest » in der Glaubenszustimmung das richtige Verständnis fehlt. Ein « über alles fest » in der Zustimmung oder Bejahung hat nämlich nur dort einen vernünftigen Sinn, wo der Zustimmende oder Bejahende einer Autorität, und zwar der höchsten gegenübersteht, wie es beim Glauben an Gottes Offenbarung der Fall ist, nicht aber bei der Bejahung der Existenz Gottes. Diese erkennt der natürliche Mensch mit dem Lichte seiner Vernunft und kann und soll sie daraufhin fest bejahen, aber eine über alles feste Bejahung derselben ist für ihn sinn- und grundlos.

5. Ich komme nun auf die oben schon berührte Stelle aus der Summa theol. des hl. Thomas (II-II q. 1 a. 4) zurück und auf die sonderbare Behauptung des Gegners, das « non sufficienter » des hl. Thomas sei im Sinne von « non vere » zu verstehen. Daß das unstatthaft ist, galt und gilt mir als selbstverständlich. Nicht so Str. Er gibt zu, der Wortsinn zwar von « non sufficienter » sei nicht derselbe wie der von « non vere », aber sachlich sei eine Ursache, die zur Hervorbringung einer Wirkung

nicht hinreiche, soviel wie keine Ursache. Allein der hl. Thomas, der kein Nominalist war, meinte das « non sufficienter » ohne allen Zweifel im sachlichen Sinne, und so ist eine nicht hinreichende Ursache eine Ursache, die zur Hervorbringung der beabsichtigten Wirkung einer Ergänzung oder Mithilfe von seiten einer andern Ursache bedarf, von der aber nicht behauptet werden darf, daß sie nichts wirke. Und daß Thomas so und nicht anders zu verstehen ist, sieht man daraus, daß er an der genannten Stelle ausdrücklich sagt, woher dem vom Objekte her unzureichend bewegten Verstande die Ergänzung oder Mithilfe kommen muß. Str. denkt allerdings anders, indem er (p. 461) sagt : « Ich behaupte, der hl. Thomas lehre keineswegs, der Verstand werde auch zur freien Zustimmung vom Objekt, obgleich nicht hinreichend, doch in wahrer Weise bewegt ; man könne dies auch nicht aus seinen Worten folgern, ohne ihm Ungereimtes zuzuschreiben. »

Das ist indes nicht sein letztes Wort. Zwei Seiten weiter sagt er bezüglich derselben Thomasstelle etwas ganz anderes mit folgenden Worten : « Warum aber sagt der heilige Lehrer, im zweiten Falle bewege das Objekt nicht hinreichend ? Legt er damit den Gedanken, daß bei freier Zustimmung des Meinens und Glaubens das Formalobjekt hinsichtlich seiner Annahme einigermaßen bewege, wenn er ihn auch nicht ausspricht, so doch irgendwie nahe ? Dies räume ich gerne ein ; es entspricht der in meinem Werke dargelegten Auffassung. Der Verstand kann nicht auf Willensgeheiß jedem beliebigen Objekte zustimmen ; es muß von seiten des Objekts unmittelbar oder mittelbar immer etwas vorliegen, was dem Verstand die vom Willen befohlene Zustimmung ermöglicht ; wenn das Objekt auch insofern unzureichend ist und bleibt, als es den Verstand nicht zu dem Urteile bewegen kann, um das es eigentlich sich handelt, d. i. zum Urteile, es sei wahr, so muß es ihn doch wenigstens zu dem vorausgehenden Urteile bewegen, es sei irgendwie wahrscheinlich und bejahbar, damit der Verstand auf Befehl des Willens das weitergehende Urteil fällen könne, es sei wahr. Bezüglich des vorausgehenden Urteils ist das Objekt zugleich Motiv ; auch bezüglich des folgenden kann man es Motiv nennen ; eigentlich jedoch ist es Bedingung, indem es den Verstand für dieses vom Willen hervorzurufende Urteil disponiert. So disponiert denn nicht, wie D. meint, der Wille den Verstand, auf daß er für die Einwirkung des Objekts empfänglich werde, sondern es disponiert umgekehrt das Objekt den Verstand, so daß er für den Willenseinfluß empfänglich oder dieser für ihn suffizient wird. »

Bezüglich des letzten Satzes sei bemerkt, daß daraus, daß das Objekt den Verstand disponiert, um ihn für den Willenseinfluß empfänglich zu machen, durchaus nicht folgt, daß nicht auch umgekehrt der Wille den Verstand disponiert. Es findet eben auf dem Wege zum Glauben, wie ich oben (unter 3) schon ausgeführt habe, ein gegenseitiges Disponieren des vom Objekt erleuchteten Verstandes und des Willens statt. Im übrigen ist das Gesagte im ganzen richtig, und es ist für mich hocherfreulich, daß ich dem Gegner hier die Hand reichen kann. Durchaus unrichtig ist darin nur die Behauptung, es entspreche der in seinem Werke dargelegten Auffassung. Hätte er geschrieben, es widerspreche dieser Auffassung und der Hauptthese des Werkes, Gott werde im Glaubensakt als Formalobjekt vom

Verstande ohne jedes Motiv, einzig und allein auf Befehl des Willens bejaht, so wäre das wahr und richtig gewesen. Und wenn er dann so offen und aufrichtig gewesen wäre, die genannte Hauptthese zurückzunehmen, so hätte ich ihm ein volles Lob spenden können und würde damit auch nicht zurückgehalten haben. Aber jetzt, wo er sich einzureden sucht, das von ihm Eingeräumte entspreche der in seinem Buche dargelegten Auffassung, während es dieser nach meiner Meinung schnurstracks widerspricht, kann ich ihm dieses volle Lob nicht spenden. Er darf es mir nicht übel nehmen, wenn ich sage, er suche sich das einzureden. Denn wenn er davon in seinem innersten Bewußtsein vollkommen überzeugt wäre, warum hat er denn den in seinem Buche mit Vorliebe gebrauchten Ausdruck « terminus » (auch « merus terminus ») jetzt ganz fallen gelassen, um dafür die Ausdrücke Objekt und Motiv zu gebrauchen ? Den Ausdruck « Objekt » hat er zwar zuweilen auch in seinem Buche schon gebraucht, ihn dort aber im Sinne von terminus verstanden. Terminus, merus terminus ist ein Objekt, das in keiner Weise Motiv, sondern nur Ziel oder Endpunkt ist. Jetzt ist der Ausdruck terminus ganz verschwunden ; Str. hat ihn stillschweigend unterdrückt. Das ist ja mit Freuden zu begrüßen, aber voll würde unsere Freude doch erst dann gewesen sein, wenn er ihn offen zurückgenommen und auch einige Worte zur Begründung der Zurücknahme beigefügt hätte. Wir brauchen doch das Beispiel der Heerführer nicht nachzuahmen, die, wenn sie sich zurückziehen müssen, den Rückzug möglichst verdecken und verschleiern, so daß er fast wie ein Sieg aussieht und dem Unkundigen als solcher erscheinen kann. Der Heerführer muß so handeln, weil der offen erkannte Rückzug ihm Schaden bringen würde. Uns aber, die wir Geisteskämpfe für die Wahrheit führen, geziemt es im allgemeinen mehr, etwaige Rückzüge nicht verdeckt, sondern offen zu machen, weil es mehr der Wahrheit, für die wir streiten, entspricht und die Wahrheit mehr fördert. Ich gebe zu, daß es Ausnahmefälle gibt, sehe aber nicht, daß ein solcher hier vorliegt. Zudem ist die Frage, um die es sich zwischen uns handelte, subtil und schwierig. In einer solchen ist es ja doch keine Schande, wenn dem energischen Anstreben der Wahrheit der Erfolg versagt bleibt.

Münster i. W. *Prof. Dr. Dörholt.*

Thomistische Literaturschau.

Seit 1. Januar 1925.

Um einem dringenden Bedürfnisse innerhalb der deutschsprachigen philosophisch-theologischen Literatur zu entsprechen, beginnen wir dieses Jahr im « Divus Thomas » mit einer Übersicht über die literarischen Neuerscheinungen, soweit sie die Lehre und die Geschichte des Thomismus betreffen : es finden also alle in thomistischem Sinne geschriebenen Veröffentlichungen in derselben Berücksichtigung. Aber auch jene nicht thomistischen Publikationen, die auf den heiligen Thomas oder auf seine und seiner Schule Lehre oder Geschichte Bezug nehmen, sollen aufgenommen werden.

Innerhalb eines Jahres soll die Übersicht je einmal abgeschlossen werden : wir bieten dementsprechend im

1. Heft : die Literatur zur Philosophie ;

2. Heft : die Literatur zur Theologie ;

3. und 4. Heft : die Literatur zur Geschichte des Thomismus ; Gelegenheitsschriften.

Innerhalb dieser Gruppen werden die Veröffentlichungen in Abteilungen zusammengefaßt, die durch einen eigenen Titel gekennzeichnet sind. Innerhalb der Abteilungen wird nach Stichwörtern in alphabetischer Reihenfolge geordnet, die nach Möglichkeit dem Titel entnommen sind. Bietet der Titel kein den Inhalt der Veröffentlichung genügend kennzeichnendes Stichwort, oder ist der Titel fremdsprachig, so wird das Stichwort in eckigen Klammern [ ] dem eigentlichen Titel vorangestellt. Ein Stichwort gilt für alle nachfolgenden Titel, die kein eigenes Stichwort besitzen.

Wir hoffen, daß die « thomistische Literaturschau » dem Wunsche aller unserer Leser entspreche. [1]

[1] Das Verzeichnis der abgekürzt zitierten Zeitschriften findet sich auf der dritten Umschlagseite.

I. Philosophie.

A. Allgemeine Darstellungen und Sammelwerke.

Ramirez J. M. O. P. — [*Charakteristik* d. thom. Phil.] — De propria indole Philosophiae S. Thomae Aquinatis. Xen. Thom. I. S. 53-64 *1*

Pirotta A. M. O. P. — [*Dualismus* i. d. thom. Phil.] — De dualismo transcendentali in philosophia S. Thomae. — Div. Thom. Plac. XXVIII. (1925). S. 517-535 ; F. f. *2*

Richard F. O. P. — [*Positivität* d. thom. Phil.] — Positivité de la doctrine de Saint-Thomas. — Rev. thom. VIII. (1925). S. 25-47. *3*

Die Lehre des hl. Thomas ist positiv : 1. in ihren Grundlagen ; 2. durch ihren Objektivismus ; 3. durch Methode und Darstellungsweise.

Dieselbe Abhandlung in Xen. Thom. I. S. 33-52.

Revilla A. — [*D. Übernatürliche* i. d. thom. Phil.] — Lo sobrenatural en la Filosofia de Santo Tomás. — Ciudad de Dios (1925, 20. März). S. 526-536 ; F. f. *4*

Gény P. S. J. — [*Zusammenhang* d. thom. Phil.] — La cohérence de la synthèse thomiste. — Xen. Thom. I. S. 105-125. *5*

Welschen R. O. P. — The continuity and scientific autonomy of thomistic philosophy. — Xen. Thom. I. S. 127-145. *6*

Szabo S. O. P. — [*Sammelwerke.*] — Xenia Thomistica S. Thomae Aq. Doctori communi et angelico, occasione anni sexcentesimi ab eius canonizatione a plurimis orbis catholici viris eruditissimis edenda curavit P. S' S'. — Romae, Typis Polyglottis Vaticanis. 1925. — Vol. I. Tractatus Philosophici XIII-567 SS. *7*

Acta primi congressus thomistici internationalis, Romae, anno 1925 a die 15. ad 20. Aprilis habiti. — Romae, ap. Sedem Acad. Rom. S. Thomae. « Arco della Pace, 5 » 1925. XVII-315 SS. *8*

Bespr. : Greg. VI. (1925). S. 462-463. (P. Gény.)

Die in Nr. 7 und 8 enthaltenen Aufsätze werden einzeln angeführt.

B. Logik und Wissenschaftslehre.

Le Rohellec J. C. S. Sp. — [*Apprehensio simplex.*] — Utrum iuxta S. Thomae doctrinam essentiae rerum sensibilium statim in simplici apprehensione percipiantur. — Xen. Thom. I. S. 285-302. *9*

Bespr. : Greg. VI. (1925). S. 465. (P. Gény.)

Vismara S. O. S. B. — [*Geschichte,* Begriff d.] — Il concetto della storia nel pensiero scolastico. (Pubbl. della Univ. d. S. Cuore). — Milano, Vita e Pensiero. 1925. *10*

Roland-Gosselin M.-D. O. P. — [*Intuition.*] — La valeur relative de l'intuition. — Rev. sc. phil. theol. XIV. (1925). S. 188-189. *11*

Bonamartini H. — [*Urteil.*] — De iudicio et veritate. — Act. congr. thom. S. 230-234. *12*

Bernard R. O. P. — [*Ratiocinium.*] — Proprium rationis est discurrere. Xen. Thom. I. S. 147-157. *13*

C. Naturphilosophie.

1. Allgemeine Naturphilosophie.

Maquart F. X. — [*Actio.*] — Saint Thomas et l'action transitive. — Rev. de Phil. (1925). S. 130-163. *14*

André H. — [*Einheit.*] — Der Einheitsgedanke in der modernen Biologie als Wegweiser zu den idealen Prinzipien der scholastischen Naturerklärung. — Xen. Thom. I. S. 193-223. *15*

de Munnynck M. O. P. — [*Hylemorphismus.*] — Utrum hylemorphismus cum placitis physicorum recentiorum componi possit. — Act. congr. thom. S. 121-127. *16*

Über dasselbe Problem vergleiche man die drei nachfolgenden Aufsätze :

Gény P. S. J. — Utrum et quare doctrina hylemorphica cum recentiorum physicorum placitis componi possit. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 65-82. *17*

Hoenen P. S. J. — Utrum propter recentiora experimenta in crystallis admittenda sit vera discontinuitas. — Greg. VI. (1925). S. 248-265. *18*

Die physikalischen Gesetze und Theorien verlangen keineswegs, daß die Krystalle bloße Agglomerate von getrennten, selbständigen Körperchen seien ; sie stehen der Kontinuität nicht hinderlich im Wege.

Hoenen P. S. J. — De valore theoriarum physicarum. — Act. congr. thom. S. 61-74. *19*

Mac Williams J. S. J. — De discontinuitate materiae. — Act. congr. thom. S. 77-84. *20*

Urbano L. O. P. — [*Relativitätstheorie.*] — Einstein y Santo Tomás : Las teorias relativistas acerca del movimiento y la doctrina del Angelico Doctor. — Cienc. Tom. XXXII. (1925). S. 321-340 ; F. f. *21*

Urbano L. O. P. — Einstein y Santo Tomás. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 26-64 ; S. 669-719. *22*

Man vergleiche auch :

Petrone C. M. — La relatività di Einstein e la metafisica. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 105-118. *23*

Warrain F. — Critique de la théorie de la rélativité de l'Espace et du Temps. — Act. congr. thom. S. 85-90. *24*

Gredt J. O. S. B. — Theoria relativitatis Einsteiniana philosophice excussa sec. principia aristotelico-thomistica. — Acta congr. thom. S. 105 bis 119. *25*

Dalbiez R. — Dimensions absolues et mesures absolues. — Rev. thom. 1925 (S. 147-158.) *26*

Kritische Besprechung eines Artikels v. Renoirte M., La critique einsteinienne des mesures d'espace et de temps, in Rev. Néosc. Louv., Aug. 1924.

Greenwood Th. — L'adaptation de la géometrie au monde sensible. — Act. congr. thom. S. 278-284. *27*

In erweiterter Form in Rev. Néosc. XXVIII (1926), S. 37-51.

Dalbiez R. — [*Transformismus.*] — Le transformisme et la morphologie. — Rev. thom. VIII. (1925). S. 356-374 ; 434-451. IX. (1926). S. 48 bis 62 ; F. f. *28*

Ausführliche Besprechung von Vialleton M. — Membres et ceintures des vertébrés tetrapodes, critique morphologique du transformisme (1924). — Eléments de morphologie des vertébrés (1911).

2. Spezielle Naturphilosophie.

Barbado Em. O. P. — [*Gefühlssinn.*] — Doctrina aristotelico-thomistica de sensu tactus cum modernis doctrinis comparata. — Xen. Thom. I. S. 239-256. *29*

Bespr.: Greg. VI (1925). S. 463-464. (P. Gény.)

André H. — Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch. Eine moderne Darstellung der *Lebensstufen* im Geiste Thomas von Aquino (Bücher der neuen Biologie und Anthropologie I.). — Habelschwerdt, Frankes Bh. 1925. 76 SS. *30*

Ude J. — [*Leib* des Menschen.] — Potestne corpus hominis originem habere a bruto ? — Xen. Thom. I. S. 225-237. *31*

Ude J. — Utrum stante principio causalitatis corpus primi hominis originem habere possit a bruto. — Act. congr. thom. S. 53-60. *32*

Bourdais L. S. J. — [*Phantasie.*] — La théorie psychologique et les lois de la conservation des images. — Rev. de Phil. (1925). S. 410-433. *33*

Barbado E. O. P. — [*Psychologie.*] — De habitudine psychologiae rationalis ad experimentalem. — Act. congr. thom. S. 93-102. *34*

de Munnynck M. O. P. — [*Psycho-Physik.*] — Doctrina S. Thomae Aquinatis circa causalitatem psycho-physicam. — Xen. Thom. I. S. 257-266. *35*
Bespr.: Greg. VI. (1925). S. 464. (P. Gény.)

Dehove H. — La psychophysique et la théorie thomiste de la connaissance. — Act. congr. thom. S. 141-160. *36*

Lépicier A. M. Ord. Serv. B. M. V. — [*Seele* als Wesensform.] — Quanti facienda sit pro philosophica et theologica veritate dilucidanda S. Thomae Aquinatis doctrina de anima humana tamquam forma substantiali corporis. — Xen. Thom. II. S. 97-117. *37*

Pirotta A. M. O. P. — Nota psychologiae rationalis. (De unione immediata animae rationalis, ut talis, cum corpore.) — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 329-338. *38*
Dazu:

Marina A., Petrone R. C. M. — In caput superius. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 338-345. *39*

Mattiussi G. S. J. — [*Verstand.*] — De intellectus nobilitate ad mentem S. Thomae. — Xen. Thom. I. S. 267-283. *40*

D. Metaphysik.

1. Allgemeine Metaphysik.

a) Ontologie.

Valensin A. — [*Allgemeines.*] — A travers la métaphysique. — Paris, Beauchesne 1925. 251 SS. *41*
Bespr.: Greg. VI. (1925). S. 588-589. (P. Boyer.)
Enthält S. 139-173 ein Kapitel: « Autour du Thomisme », worin die thom. Seinsphilosophie und deren Hauptprobleme besprochen werden.

Le Rohellec J. C. Sp. S. — [*Analogie.*] — De fundamento metaphysico analogiae. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. III. (1926). S. 77-101; F. f. *42*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Potenz und Akt.*] — Fundamentum distinctionis inter potentiam et actum eiusque praecipuae applicationes. — Angelicum II (1925). S. 277-297. *43*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Applicationes tum physicae tum metaphysicae doctrinae de actu et potentia, sec. S. Thomam. — Act. congr. thom. S. 33-52. *44*

Sestili G. — De obiectiva ratione potentiae et actus in ordine ad unum ens per se constituendum. — Act. congr. thom. S. 169-174. *45*

de la Taille M. S. J. – Actus sive potentia quatenus suscipit numerum vel gradum. — Act. congr. thom. S. 161-166. 46

Mattiussi G. S. J. — [*Seinsprinzipien.*] — De principiis entis, utrum legitime entis nomine donentur. — Xen. Thom. I. S. 331-362. 47

Maquart F. X. — [*Wesenheit und Dasein.*] — Aristote n'a-t-il affirmé qu'une distinction logique entre l'essence et l'existence ? — Rev. thom. IX. (1926). S. 62-72. F. f. 48

Kritisiert Rougier, La scolastique et le thomisme. Paris 1925.

Über den Wesensunterschied von Wesenheit und Dasein vergleiche man auch :

Pesch Chr. S. J. — Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie ? — Scholastik I. (1926). S. 11-49. 49

b) Kriteriologie.

Marcos F. — [*Allgem. Darstellungen.*] — El conocimiento, según Santo Tomás y San Augustin. — La Ciudad de Dios (1925, 20. März). S. 401-427. (5. Mai.) S. 163-201 ; F. f. 50

Noël L. — Notes d'epistémologie thomiste. Louvain, Inst. sup. de Phil. : Paris, Alcan 1925. VII-242 SS. 51

Bespr. : — Eph. theol. Lov. III. (1926). S. 63. (Al. van Hove.) — Greg. VI. (1925). S. 584-586. (P. Boyer.) — Rev. Néosc. XXVII. (1925). S. 399-402. (J. Henry.)

Rabeau G. — [*Aktivität des Verstandes.*] — Note sur l'activité constructrice de l'esprit et la critique de la connaissance. — Act. congr. thom. S. 9-24. 52

Kazubowski R. M. O. P. — [*Erkenntnisgrund.*] — Fundamentum cognitionis secundum philosophiam aristotelico-thomisticam. — Xen. Thom. I. S. 363-377. 53

Jandelli E. — [*Erkenntnisproblem.*] — Il problema della conoscenza e S. Tommaso d'Aq. — Venezia, libr. Emiliana. 1925. 54

Gény P. S. J. — De ratione problematis critici solvendi. — Act. congr. thom. S. 129-136. 55

Boyer Ch. S. J. — De problematis critici positione et solutione. — Act. congr. thom. S. 3-8. 56

Noël L. — Comment poser le problème de la connaissance ? — Act. congr. thom. S. 25-30. 57

Zimmermann S. — Problema criticum. Quomodo ponendum atque tractandum — Act. congr. thom. S. 137-138 ; vgl. S. 206-211. 58

Guinassi E. O. P. — [*Idealismus.*] — L'idealismo di S. Tommaso. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 720-733. *59*

Cordovani M. O. P. — [*Immanentismus.*] — Soggetività e immanenza nel « Sistema di Logica come teoria del conoscere ». — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 346-364. *60*

Noël L. — [*Realismus* d. hl. Thomas.] — Le réalisme de saint Thomas. Xen. Thom. I. S. 319-330. *61*
Bespr. : Greg. VI. (1925). S. 466. (P. Gény.)

Noël L. — Le réel et l'intelligence. Rev. Néosc. XXVII. (1925). S. 5-28. *62*

Gredt J. O. S. B. — [*Subjekt und Objekt* d. Erk.] — De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum. — Xen. Thom. I. S. 303-318. *63*
Bespr. : Greg. VI. (1925). S. 465-466. (P. Gény.)

Wintrath P. O. S. B. — Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 145 bis 170 ; 299-326. *64*

Krzesinski. — De problemate objectivitatis cognitionis in criticismo kantiano et in philosophia neoscholastica. — Act. congr. thom. S. 236 bis 238. *65*

de la Taille M. S. J. — Utrum cognitio intellectiva de re concreta extra mentem existenti sit immediata necne. — Act. congr. thom. S. 218 bis 219. *66*

Cordovani M. O. P. — [*Wahrheit.*] — Il concetto di verità secondo il neoidealismo italiano e la filosofia di S. Tommaso. — Act. congr. thom. S. 223-227. *67*

Calà-Ulloa G. O. P. — [*Zamboni's Erkenntnistheorie.*] — Intorno alla « Gnoseologia dell' Atto come fondamento della filosofia dell' Essere » del Professore Zamboni. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 304 bis 328. *68*

Pirotta A. O. P. — Zamboni, Kant et S. Thomas. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 185-204. *69*

2. Spezielle Metaphysik.

a) Das geschaffene, immaterielle Sein.

Blanche F. A. — [*Relation.*] — Les mots signifiants la relation dans la langue de saint Thomas d'Aquin. — Rev. de Phil. (1925). S. 363 bis 388. *70*

Fleischmann H. O. S. B. — [*Ursachenreihe.*] — Das Unendliche in der Aufeinanderfolge. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 385 bis 398. *71*
Dasselbe auch lateinisch :

Fleischmann H. O. S. B. — De processu in infinitum in causis efficientibus. — Eph. theol. Lov. III. (1926). S. 5-28. *72*

Bengoechea J. — [*Zweckursache.*] — La finalidad en la filosofia de Santo Tomás. — Xen. Thom. I. S. 159-191. *73*

b) Das ungeschaffene Sein (Theodizee).

Sheen F. J. — [*Allgemeine Darstellungen.*] — God and intelligence in modern philosophy. A critical study in the light of the philosophy of St. Thomas Aquinas. — London, Longmans, Green and C°. 1925. 288 SS. *74*

Bespr.: Greg. VI. (1925). S. 589-590. (P. Boyer.)

Zacchi A. O. P. — Dio. Vol. I.: La negazione; Vol. II.: L'affermazione. Roma, Ferrari. 1925. 622 und 400 SS. *75*

Wirtgen A. S. V. D. — Die *Einzigkeit Gottes* nach M. Scheler und Thomas von Aquin. — In Jahrbuch v. St. Gabriel II. Mödling b. Wien, Verlag St. Gabriel. 1925. S. 27-46. *76*

Bersani C. M. — [*Gottesbeweise.*] — Principium causalitatis et existentia Dei. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 7-25. *77*

Dulac R. — Essai de synthèse des cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu autour des premiers principes de l'être. — Rev. de Phil. (1925). S. 497-530. *78*

Kerkhofs L. — Argumentorum de Dei existentia comparatio inter se. — Rev. eccl. de Liège, XVII. (1925-26). S. 99-102. *79*

Bezieht sich auf die Argum. des hl. Thomas.

Sertillanges A. D. O. P. — A propos des preuves de Dieu. La troisième voie thomiste. — Rev. de Phil. (1925). S. 24-37. *80*

M. F. — La preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la « Somme théologique ». — Rev. de Phil. (1925). S. 319-330. *81*

Denis-Boulet N. M. — Existence de Dieu. — Rev. de Phil. (1925). S. 473 bis 496. *82*

Rolfes E. — In expositionem S. Thomae super Aristotelis Metaphysicam, lib. 12, c. 6. sequ. — Xen. Thom. I. S. 389-410. *83*

Die Gottesbeweise bei Aristoteles. l. c.

Die vor 1. Januar 1925 im Anschluß an die Veröffentlichungen v. P. Stufler S. J. erschienene Literatur ist vollständig verzeichnet in Bull. thom. II. (1925). S. [217]-[219] (M. C.). — Wir fügen hier vorerst jene neuen Publikationen an, welche noch die in Bull. thom. verzeichneten Werke P. Stuflers betreffen:

d'Alès A. — [*Praemotio physica.*] — L'opération de Dieu dans la Créature. — Eph. theol. Lov. II. (1925). S. 543-550. *84*

Bespricht Stufler, D. Thom. Aq. doctr. de Deo operante.

Huarte G. — Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante. — Greg. VI. (1925). S. 81-114. *85*
Bezieht sich auf dasselbe Werk.

Martin O. P. — Pour S. Thomas et les thomistes contre le R. P. Jean Stufler S. J. — Rev. thom. VII. (1924). S. 579-595; VIII. (1925). S. 167-186; S. 567-578. IX. (1925). S. 73-85. *86*

Als Antwort auf die Kritik v. P. Schultes O. P. in Div. Thom. Frib. 3. Ser. II. (1924). S. 176-195; 277-307 erscheint folgender Artikel:

Stufler J. — Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas. I. — Ztschr. kath. Theol. XLIX. (1925). S. 62-86; 186-219. *87*
P. Sch. antwortet darauf:

Schultes R. O. P. — Die Entwicklung der Stufler-Kontroverse. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 360-369; 464-482. *88*

Unabhängig von der Kontroverse mit P. St. sind die folgenden 4 Artikel:

d'Alès A. — Prédéterminisme physique (à propos d'une controverse récente). — Rech. Sc. Relig. (1925). S. 267-299. *89*
Erwiderung an P. Garrigou-Lagrange O. P. [Rev. thom. VII. (1924). S. 494-518].

Zigon Fr. — De motione divina animadversiones. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 779-797. *90*

Petrone R. — Responsio Doctori Zigon. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 797-808. *91*

Marin-Sola F. O. P. — El sistema tomista sobre la moción divina. — Cienc. tom. XXXII. (1925). S. 5-54; XXXIII. (1926). S. 1-74; F. f. *92*
Eine Kritik des ersten Artikels, die M'-S' im zweiten Artikel bereits berücksichtigte, ist:

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La grâce efficace et les actes salutaires faciles. — Rev. thom. VIII. (1925). S. 558-566. *93*

Bittremieux J. — [*Vorherwissen* Gottes.] — Ideae divinae de possibilibus (De ver. q. 3 a. 6). — Eph. theol. Lov. III. (1926). S. 57-62. *94*

de Holtum G. O. S. B. — S. Thomae doctrina de cognitione Dei quoad actus liberos in sua causalitate et aeternitate. — Xen. Thom. II. S. 65-96. *95*

E. Ethik.

1. Allgemeine Ethik.

Gillet M. S. O. P. — [*Allgemeine Darstellungen.*] — La morale et les morales. — Paris, Rev. des Jeunes. 1925. — 304 SS. *96*

Bespr. : Bull. thom. II. (1925). S. [341]-[343]. — Rev. Jeunes XV. (1925). S. 556-560. (J. Maritain.) — Rev. Sc. Phil. Théol. XIV. (1925). S. 491-493. [Bernard.]

Mausbach J. — Thomas von Aquino als Meister christlicher Sittenlehre unter besonderer Berücksichtigung seiner Willenslehre. — Der katholische Gedanke. — München, Theatinerverl. 1925. 162 SS. *97*
Bespr. : Anal. O. P. XXXIII. (1925). S. 399. — Eph. theol. Lov. II. (1925). S. 429-430.

Woroniecki J. O. P. — Katolicka etyka wychowawcza, część pierwsza analityczna (Catholica ethica educativa. Pars prima, analytica). — Posnaniae (1925). 232 SS. *98*
Bespr. : Anal. O. P. XXXIII. (1925). S. 402. — Cienc. Tom. XXXII. (1925). S. 151-152. (A. Zychlinski.)

Cronin. — The Moral, Social and Political Philosophy of St. Thomas. — In : Lattey C. S. J., St. Thomas Aquinas. Papers from the Summer School of Catholic Studies, held in Cambridge, August 4–9, 1924. Cambridge, W. Heffer u. Sons L. T. D. 1925. *99*

Lottin O. O. S. B. — L'intellectualisme de la morale thomiste. — Xen. Thom. I. S. 411-427. *100*

Vega A. C. — Valor característico de la Moral de Santo Tomás. — Ciudad de Dios (1925, 20. März). S. 444-456. *101*

Zamboni G. — La psicologia del volere e il fondamento della morale. Ricerche storiche-critiche. — Art. II. Analasi dell' etica di S. Tommaso. — Riv. Fil. Neosc. XVII. (1925). S. 178-203. *102*

Leclercq J. — [*Altruismus.*] — Le devoir d'altruisme. Rev. Néosc. XXVII. (1925). S. 29-60. *103*
Behandelt S. 40-60 : L'altruisme dans la tradition thomiste : *a*) la solidarité sociale ; *b*) l'altruisme proprement dit.

Habàn M. O. P. — [*Ethik*, Grundidee d.] — De idea fundamentali ethicae. — Zivot, Prag (1925). S. 134 ff. *104*

Mansion A. — [*Eudämonismus.*] — L'Eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste. — Xen. Thom. I. S. 429-449. *105*

Bertomen A. — [*Gesetz.*] — La concepció tomista de la llei, — Criterion I. (1925). S. 259-285. *106*

Lottin O. O. S. B. — La définition classique de la loi. Commentaire de la I-II q. 90. — Rev. Néosc. XXVII. (1925). S. 129-145 ; S. 243-273. *107*

Noble H.-D. O. P. — [*Gewissen.*] — Les bases de la conscience morale. — Et. Relig., Nr. 138 (1925). 23 SS. *108*

Schwalm M. B. O. P. — Les dépendances essentielles de la conscience. — Rev. sc. phil. et théol. XIV. (1925). S. 273-285. *109*

Henry J. — [*Irrtum.*] — L'imputabilité de l'erreur d'après saint Thomas d'Aquin. — Rev. Néosc. XXVII. (1925). S. 225-242. *110*

Noble H.-D. O. P. — [*Leidenschaften.*] — La nature de la passion d'après S. Thomas. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. II. (1925). S. 651-668; 3. Ser. III. (1926). S. 55-76. *111*

Vergleiche unten Schmid, Willensfreiheit i. Verhältnis z. d. Leidenschaften. Nr. 136.

Habàn M. O. P. — [*Naturgesetz.*] — De lege naturali in homine. — Zivot, Prag (1925). S. 201 ff; S. 234 ff. *112*

Lehu L. O. P. — [« *Ratio recta* ».] — Si la « recta ratio » de S. Thomas signifie la conscience? — Rev. thom. VIII. (1925). S. 159-166. *113*

Kritik eines Artikels v. P. Cathrein S. J. Quo sensu sec. S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum. — Gregor V. (1924). S. 584 bis 594.

2. Spezielle Ethik.

Renz O. — Das *Dienstverhältnis.* Ein Beitrag zum Familienrecht und zur Arbeiterfrage. — Xen. Thom. I. S. 475-506. *114*

Pelaez A. G. — [*Ehre.*] — Teoria del honor en la moral tomista. — Cienc. Tom. XXXI. (1925). S. 5-25. *115*

St. Thomas und Aristoteles betrachten den Ehrbegriff als ein Postulat der Gesellschaftsmoral. Beiden zufolge ist die Ehre eine, in erster Linie der Tugend, dann aber auch andern Vorzügen schuldige Gerechtigkeitspflicht. Während Aristoteles einzig die politischen Tugenden einschätzt, ist bei St. Thomas der Tugend- und infolgedessen der Ehrbegriff weiter und reichhaltiger; beide allerdings stimmen darin miteinander überein, daß der Tugendhafte nicht um der Ehre willen handeln dürfe. Nach dem Stagiriten ist das Endziel der Ehre die menschliche Person, nach Thomas aber Gott.

Schilling O. — Die *Eigentumslehre* des hl. Thomas von Aquin und Leos XIII. Xen. Thom. I. S. 461-474. *116*

Janssen A. — [*Fiskus.*] — Le fondement philosophique du devoir fiscal. — Eph. theol. Lov. II. (1925). S. 367-389. *117*

Behandelt S. 386 f. die Lehre des hl. Thomas.

Pelaez A. G. — [*Friede,* sozialer.] — La Paz social según Santo Tomás. — Cienc. tom. XXXI. (1925). S. 189-210; XXXII. (1925). S. 72 bis 90. *118*

Die Faktoren des innern sozialen Friedens sind religiöser, politischer und ökonomischer Natur, während der äußere soziale Friede auf dem Geist der Gerechtigkeit, dem Sinn für Ehre, dem Geist der Liebe beruht. Vor- und Nachteile des sozialen Friedens.

Rüther J. — *Gemeinschaft* und Wirtschaft. Nach ausgewählten Stücken aus den Werken des Thomas v. Aquin. (F. Schöninghs Sammlung Phil. Lesestoffe III.) — Paderborn, Schöningh (1925), 56 SS. *119*

Rohner A. O. P. — Thomas v. Aquin oder Max Scheler. Individuum und Gemeinschaft. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 129-144; 282-298. *120*

Garrido A. — [*Krieg.*] — Licitud de la guerra según Santo Tomás. — Ciudad de Dios (1925). S. 482-491. *121*

Grabmann M. — Die *Kulturphilosophie* des hl. Thomas von Aquin. — Augsburg, B. Filser, 1925. 217 SS. *122*

Fischer-Colbrie A. — Quid S. Thomas de cultura doceat. — Xen. Thom. I. S. 533-551. *123*

Pègues Th. O. P. — [*Laïcismus.*] — De l'erreur très pernicieuse du laïcisme. — Rev. thom. VIII. (1925). S. 197-221. *124*

Indem der Laïcismus den Menschen von jedem höhern Elemente, von den Prinzipien der Vernunft, von der Kirche und von Gott trennt, behauptet er, daß derselbe, einzeln sowohl, wie als Gemeinschaft gefaßt, sich selbst genügt, daß er sich selbst oberstes Ziel und Richtschnur ist. In diesem Irrtum liegt all das Elend des Menschen begründet.

Perancho J. O. P. — [*Lohn.*] — El salario familiar. — Cienc. Tom. XXXI. (1925). S. 372-382. *125*

Woroniecki H. O. P. — [*Nation.*] — Quaestio disputata de natione et statu civili. — Div. Thom. Plac. 3. Ser. III. (1926). S. 25-54. *126*

de Rooy E. O. P. — Beschowingen over Nationalism. — Onze Jeugd. VI. (1925). S. 151-168. *127*

Lottin O. O. S. B. — [*Naturrecht.*] — Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs. — Eph. theol. Lov. I. (1924). S. 369-388. II. (1925). S. 32-53; 345-366. *128*

Engert J. — Die *Pädagogik* des hl. Thomas v. Aquin. — Pharus VI. (1925). S. 321-331. *129*

Barthélemy A. L. O. P. — L'éducation. Les bases d'une pédagogie thomiste. — Et Relig. Nr. 125 (1925). 32 SS. *130*

Cardo C. — La missio docent de l'Eglesia y la pedagogia de Santo Tomás. — La Paraula Cristiana, März 1925. *131*

Woroniecki H. O. P. — St. Thomas et la pédagogie moderne. — Xen. Thom. I. S. 451-460. *132*

Marcellus a Puero Jesu O. C. Disc. — [*Staatsform.*] — De regiminis formis. Xen. Thom. I. S. 507-531. *133*

Mercier Ch. — République ou Monarchie. — Etude comparée de la pensée d'Aristote et de saint Thomas. — Rev. thom. VIII. (1925). S. 101 bis 123. *134*

Nach Aristoteles kommt die Macht nach den Regeln der austeilenden Gerechtigkeit den Besten zu und so haben wir die Aristokratie ; aber um Mißbräuche zu verhindern und die Theorie der Praxis anzupassen, spricht sich Aristoteles schließlich für die Politeia aus, eine Art Verbindung von Aristokratie und Republik. — St. Thomas hingegen nimmt vor allem darauf Bedacht, daß es Aufgabe der Macht ist, mit Verständnis und Wirksamkeit zu regieren und ist infolgedessen der Ansicht, daß an sich das Königtum den Vorzug vor den andern Regierungsformen verdient ; aber um Mißbräuche hintanzuhalten, ist es in concreto gut, daß es irgendwie gemäßigt werde, z. B. durch eine Konstitution und daß es in der Führung der öffentlichen Angelegenheiten durch die Allgemeinheit unterstützt werde.

Garcia E. — [*Verbrechen und Strafe.*] — Ideas de Santo Tomás de Aquino acerca del delito y de la pena. — Ciudad de Dios (1925, 20. März). S. 457-468. *135*

Schmid K. O. S. B. — Die menschliche *Willensfreiheit* in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften. Nach der Lehre des hl. Thomas. — Engelberg, Stiftsdruckerei. 1925. VIII-356 SS. *136*

Mc Laughlin J. B. O. S. B. — [*Wucher und Zins.*] — De usura et interesse — Eph. theol. Lov. II. (1925). S. 229-236. *137*

U. a. Untersuchung über die Lehre des hl. Thomas. S. 230-232.

Lamarche A. O. P. — [*Zins.*] — La justice et le prêt à interêt. — Et. Relig. Nr. 134 (1925). 27 SS. *138*



Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

D. Baldi O. F. M. : L'infanzia del Salvatore. Studio esegetico e storico sui primi due capetoli dei Vangeli di S. Matteo e di S. Luca (xix, 336 p.). Roma, Ferrari. 1925.

P. Descoqs S. J. : Institutiones Metaphysicae Generalis. — T. I. Introductio et Metaphysica de Ente in communi (637 p.). Paris, Beauchesne. 1925.

M. Grabmann : Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin (217 p.). Augsburg, B. Filser. 1925.

A. Gratry : Die Quellen. Erster Teil : Ratschläge für die Ausbildung des Geistes. Herausgegeben von *E. Scheller* (256 p.). — Köln-München-Wien, Oratoriumsverlag. 1925.

N. Hallé : Eléments de philosophie médicale (II, 432 p.). Paris, M. Rivière. 1926.

M. D'Herbigny S. J. : L'Aspect religieux de Moscou en Octobre 1925. Roma, Orientalia Christiana N° 20, Jan. 1926.

E. Hocedez S. J. : Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine. Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 7 (xvi, 555 p.). Louvain, « Spicil. S. Lovaniense ». 1925.

E. Hugon O. P. : La Fête speciale de Jésus-Christ roi (34 p.). Paris, Téqui. 1926.

L. Lajoie : Transfiguré par l'Eucharistie et par la lutte [3] (IX, 90 p.). Paris, Téqui. 1926.

A. Lang : Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 6. (VIII, 256 p.). München, Kösel-Pustet. 1925.

H. Lennerz S. J. : Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren (VIII, 253 p.). Freiburg i. Br., Herder. 1926.

L. Lercher S. J. : Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum. Vol. II (xxxvi, 519 p.) et III (611 p.). Oeniponte, Rauch. 1924-25.

S. Louismet O. S. B. : L'Initiation mystique (369 p.). Paris, Téqui. 1926.

Th. Mainage O. P. : Immortalité. Entretiens sur le problème de la survivance (251 p.). Paris, Téqui. 1926.

R. Martin O. P. : Pour S. Thomas et les Thomistes et contre le R. P. J. Stufler S. J. Extrait de la Rev. Thomiste (61 p.). Saint Maximin, École de Théologie. 1926.

A. Meyenberg : Leben Jesu-Werk II. Bd. (IV, 704 p.). Luzern, Räber. 1926.

H. Noldin S. J. — *A. Schmitt* S. J. : De Sacramentis [17] (716 p.). Oeniponte, Rauch. 1925.

L. M. Post O. P.: Die katholische Wahrheit nach der Summa des hl. Thomas von Aquin. I. Teil: Gott, Schöpfung, Weltregierung (V, 224 p.). Münster, Aschendorff. 1926.

B. Poschmann: Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit. Der katholische Gedanke, 15. Bd. (150 p.). Köln-München-Wien, Oratoriumsverlag. 1925.

J. Riche: Les savants sont-ils des croyants? (127 p.). Paris, Téqui. 1925.

L. Rouzic: Les Saints-Ordres. Doctrine et action (XI, 522 p.). Paris, Téqui. 1926.

E. Schlund — P. Schmoll: Erlösung: Religiös-wissenschaftliche Vorträge (63 p.). München, Kösel-Pustet. 1926.

R. Schultes O. P.: De Ecclesia catholica. Praelectiones apologeticae (VIII, 776 p.). Parisiis, P. Lethielleux. 1926.

J. Slipyi: De principio spirationis in Ss. Trinitate (120 p.). Leopoli, « Theologica Societas ». 1926.

G. Théry O. P.: Autour du décret de 1210; II. — Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique. Bibliothèque Thomiste VII. (120 p.). Le Saulchoir, Kain. 1926.

P. Tischleder: Die Staatslehre Leo's XIII. (XVI, 538 p.). M. Gladbach, Volksvereinsverlag. 1925.

Mgr. Tissier: Le Cinquantenaire de l'Institut catholique de Paris (40 p.). Paris, Téqui. 1926.

Union Missionaire du Clergé: L'apostolat missionaire de la France. Conférences a l'institut catholique de Paris. 2me série (XXI, 321 p.). Paris, Téqui. 1926.

J. Vernhes P. S. S.: Amour et Souffrance ou le Problème de la douleur humaine ici-bas (VI, 154 p.). Paris, Téqui. 1926.

A. Zacchi O. P.: Il nuovo Idealismo di B. Croce e G. Gentile² (VI, 312 p.). Roma, Ferrari. 1925.



Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 1239 26

Folgende öfters anzuführenden Zeitschriften werden abgekürzt zitiert:

Anal. Boll.	= Analecta Bollandiana. Bruxelles, boulevard St. Michel 24.
Anal. O. P.	Analecta Ordinis Praedicatorum. Romae, Via S. Vitale 15.
Angelicum	Angelicum. Annuarium Unionis Thomisticae. Romae, Ponfic. Collegium Angelicum.
Anton.	Antonianum. Romae, Via Merulana 124.
Arch. de Phil.	= Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne.
Arch. de Psych.	= Archives de Psychologie. Genève, rue de Rhône 4.
Arch. Francisc.	= Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi.
Arch. syst. Phil.	= Archiv für systematische Philosophie und Soziologie. Berlin, Carl Heymanns Verlag.
Arch. ges. Psych.	= Archiv für die gesamte Psychologie, Leipzig. Akadem. Verlagsgesellschaft.
Ben. Monatschr.	= Benediktinische Monatsschrift. Beuron, Erzabtei.
Bull. Thom.	= Bulletin Thomiste. Organe de la société Thómiste. Paris.
Byz. Ztschr.	Byzantinische Zeitschrift. Leipzig, B. G. Teubner.
Cienc. Tom.	La Ciencia Tomista, Madrid, Claudio Coello 114.
Criterion.	Criterion. Revista Trimestral de Filosofia. Barcelona, Plaça Catalunya 17.
Div. Thom. Frib.	= Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Freiburg, Villa St. Hyacinthe.
Div. Thom. Plac.	Divus Thomas. Piacenza, Coll. Alberoni.
Eccl. Rev.	American Ecclesiastical Review. Philadelphia.
Eph. Theol. Lov.	= Ephemerides Theologicae Lovanienses. Lovanii, Rue des Récollets 19.
Et. francisc.	= Etudes franciscaines. Paris, Rue Cassette 4.
Franzisk. Stud.	Franziskanische Studien. Münster i. W., Aschendorff.
Greg.	= « Gregorianum ». Romae, in Pontif. Univ. Gregoriana.
Lit. Handw.	= Literarischer Handweiser. Freiburg i. Br., Herder.
Nouv. Rev. Théol.	= Nouvelle Revue Théologique (Museum Lessianum). Tournai et Lille, Casterman.
Phil. Jahrb.	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Fulda.
Rev. Apol.	Revue Apologétique. Paris, Beauchesne.
Rev. asc. myst.	= Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, rue Montplaisir 9.
Rev. Bén.	= Revue Bénédictine. Maredsous (Belgique).
Rev. de Phil.	= Revue de Philosophie. Paris, Rivière.
Rev. Hist. Eccl.	Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain, rue des Flamand 3.
Rev. Mab.	= Revue Mabillon. Abbaye St-Martin de Ligugé.
Rev Mét. Mor.	Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, Colin.
Rev. Néosc.	= Revue néo-scolastique de philosophie. Louvain, Institut supérieur de philosophie.
Rev. sc. phil. théol.	Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris, Gabalda.
Rev. thom.	= Revue thomiste. Saint-Maximin. (Var.)
Riv. Fil. Neosc.	Rivista di Filosofia Neo-scolastica. Milano, via S. Agnese 4.
Schol.	Scholastik. Freiburg i. Br., Herder.
Scuol. catt.	La Scuola Cattolica. Milano (3), Via S. Andrea 10.
St. d. Zeit.	= Stimmen der Zeit. Freiburg, Herder.
Th.-pr. Quartalschr.	= Theologisch-praktische Quartalschrift. Linz.
Theol. Quartalschr.	Theologische Quartalschrift. H. Laupp jr. Tübingen.
Vida Sobren.	La Vida Sobrenatural. Salamanca, Fides.
Vie spir.	Vie spirituelle. St. Maximin (Var.)
Ztschr. Ask. Myst.	Zeitschrift für Askese und Mystik. Wien-Innsbruck. Tyrolia.
Ztschr. kath. Theol.	Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, Rauch.

STUDIA FRIBURGENSIA

Herausgegeben unter der Leitung der Dominikaner-Professoren an der Universität Freiburg i. d. Schweiz.

Bisher sind erschienen:

DIE ASZETIK DES HL. ALFONS MARIA VON LIGUORI
im Lichte der Lehre vom Geistlichen Leben in alter und neuer Zeit.
Von Dr. P. **Karl Keusch** C. Ss. R. — (8°; xxxx + 417 pag.)
Preis: **12 Fr.**
Mit einem Titelbild des Heiligen und einem Anhang gegen Friedrich Heiler.

LE DON DE L'ESPRIT-SAINT
Don incréé et don créé selon la doctrine de Saint Thomas d'Aquin.
Par **Stanislas J. Kolipinski.** — (8°; VIII + 155 pag.)
Preis: **4.50 Fr.**

DIE ETHIK KANTS und DIE ETHIK DES SOZIALISMUS
Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule.
Von **P. Chojnacki.** — (8°; VIII + 157 pag.) — Preis: **4.50 Fr.**

Demnächst erscheinen:

LA THÉORIE PLOTINIENNE DE LA VERTU
par **H. van Lieshout.**

JOANNIS DUNS SCOTI DE COGNITIONIS DOCTRINA
scripsit **Paulus Tochowicz.**

Freiburg i. d. Schweiz (Villa St. Hyacinth), *Paderborn* (Bonifazius-Druckerei), *Paris* (Revue des Jeunes, 2, rue de Luynes.)

Abonnenten des « Divus Thomas » erhalten eine Ermäßigung von 25 %, falls sie die Werke bei der Administration der Zeitschrift bestellen.

Alte Jahrgänge

des

Jahrbuches für Philosophie und spekulative Theologie

1887–1913 à 10 Fr., sowie des

DIVUS THOMAS

1914–1919 à 8 Fr.
1920–1922 à 4 Fr.

können, **soweit vorrätig,** bezogen werden von der **Administration des « Divus Thomas », Freiburg,** Villa St. Hyacinth.

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin.[1]

Von P. Dr. Matthias HALLFELL, Trier.

(Fortsetzung.)

Deus homo factus est, per quod se tradidit homini imitabilem (S. Thom., Opusc. 53, a. 1).

IV.

Der hl. Thomas betrachtete mit Vorliebe das Geheimnis der Menschwerdung des Ewigen Wortes. Sie ist ihm « das Wunder unter den Wundern und darum größer als irgend eines der Wunder, die je gewirkt worden sind und je werden gewirkt werden. Denn alle haben in ihr ihre Zielbestimmung » (De Potentia, q. 6 a. 2 ad 8). Diesem unaussprechlichen Geheimnisse widmet er eines der schönsten Kapitel seiner *philosophischen Summe* (C. G. IV c. 54). Aus eigenster Erfahrung heraus schreibt er in einem kurzen Vorworte dazu : « Wer mit emsigem Fleiße und frommem Sinne die Geheimnisse der Menschwerdung betrachtet, entdeckt in ihnen eine solche Fülle von Weisheit, daß sie alles menschliche Erkennen und Ahnen weit hinter sich läßt. Wenn irgendwo, dann bewahrheitet sich hier das paulinische Wort : ‚Das Törichte, das von Gott kommt, ist weiser als die Menschen' (1 Cor. 1, 25). Und so ist es denn Erfahrungstatsache, daß sich vor dem Geistesauge des frommen Betrachters die wundersamen Zweckmäßigkeiten dieses Geheimnisses in stets neuer Fülle auftun. »[2]

Diese Zweckmäßigkeiten ordnen sich zu zwei Gruppen. Die *eine* stellt sich zu *Gott* hin und übernimmt die Aufgabe, in dem Geheimnisse

[1] Fortsetzung vom Jahrgang 1925, Heft 3, pp. 327-347.

[2] Unde fit, ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterii manifestentur (C. G. IV c. 54).

der Menschwerdung, Gottes unbegreifliche Weisheit, Macht und Güte aufzuzeigen. Die *andere* tritt zum *Menschen* hin. Sie legt Zeugnis dafür ab, daß der Mensch in eben diesem Geheimnisse die Sünde und deren Gefolgschaft: die religiöse Unwissenheit, Unzulänglichkeit und Verkehrtheit überwunden hat und in den Stand gesetzt worden ist, an der sittlichen Größe, dem Wissensgute und der Heiligkeit des menschgewordenen Gottes teilzunehmen.[1] Die *einen* beleuchten das Christusbild gleichsam vom *Himmel* her und zeigen, was *Gott* an Christus, seinem menschgewordenen Sohne hat; die *andern* erhellen das Christusbild nach der der *Erde* zugekehrten Seite und lassen erkennen, was die *Menschen* nun ihrerseits an Christus haben und aus Christus machen sollen. Das war der einheitliche Leitgedanke, der bereits unsern frühern Abhandlungen zu Grunde lag. In den beiden ersten wurde der Versuch gemacht, ihm in der Richtung der *Ziel-* und *Zweck*ursächlichkeit eine gewisse Entwicklung angedeihen zu lassen. Es wurde dargetan, daß « der menschgewordene Gottessohn nicht in diese Welt eintrat, um an irgend einem Geschöpfe seine Zielbestimmung zu *erhalten*, sondern um allen Geschöpfen Zielbestimmung zu *sein* » (De Potentia, q. 3 a. 15). In der dritten Abhandlung wurde jener Leitgedanke wieder aufgenommen. Dabei leistete uns die Metaphysik der *Formal*ursächlichkeit wertvolle Dienste. Das Christusbild strahlte vor unseren Augen in seiner herrlichen *Vorbildlichkeit für die Werke Gottes* auf. Gott aber machte Christum Jesum zum Vorbild, zum Formalideal seiner Werke *unseretwegen*. Er wollte uns befähigen, ihm in diesem Stücke nachzuahmen. « Den *Menschen* nämlich, den wir sehen konnten, durften wir nicht nachahmen — denn seine Werke waren böse. *Gott*, den wir nachahmen sollten, konnten wir nicht sehen. Damit wir also Gott sehen und nachahmen könnten, wurde er Mensch. »[2]

Es war *Gottes Weisheit*, Christum Jesum zum Formalideal seines Wirkens und Schaffens zu bestimmen. Es ist *unsere Weisheit* und wird *unsere Glückseligkeit* sein, wenn wir hierin Gott gleichförmig werden (Eph. 5, 1) und sorgen, daß Christus für alles und in allem unser Vorbild ist. Davon werden uns die nachstehenden Erörterungen überzeugen.

[1] Opusc. 53 (de Humanitate Jesu Christi) a. 1.

[2] Homo sequendus non erat, qui videri poterat. Deus sequendus erat, qui videri poterat; ut ergo exhiberetur homini et qui videretur ab homine et quem homo sequeretur, Deus factus est homo (S. Aug. serm. 22 de temp.). — Siehe: III q. 1 a. 2.

§ 2.

Christus Jesus, das Vorbild oder Formalideal des Christen.

Unter den Christusnamen ist einer, der das Schrifttum des heiligen Thomas außerordentlich befruchtet hat. Es ist der in der Heiligen Schrift niedergelegte Name : « *Primo*genitus omnis creaturae, *primo*genitus in multis fratribus » — Christus ist der *Erst*geborene jeglicher Kreatur (Col. 1, 15) ; der *Erst*geborene unter vielen Brüdern (Rom. 8, 29). Dieser gebenedeite Name eröffnet den Ausblick in das wundervolle Wechselverhältnis, das der ewige Gottessohn durch den Vollzug der Menschwerdung zwischen sich und uns und uns und sich geknüpft hat. Es ist so hoch und erhaben, daß es nur ein Verhältnis gibt, mit dem ich es vergleichen darf, das Verhältnis nämlich, das im Schoße der Gottheit den Sohn mit dem Vater verbindet und den *Eigen*namen des Sohnes begründet : « *Uni*genitus a Patre » — der *Ein*geborene vom Vater (Joa. 1, 14).[1] Es ist, um einen Ausdruck aus der modernen Technik zu entlehnen, das geschaffene *Projektionsbild*, die geschaffene *Wiederspiegelung* jenes ungeschaffenen Urverhältnisses. Und darum werden seine Herrlichkeiten in ihrer ganzen Schönheit erst aufstrahlen können, wenn es unter das Licht jenes ewigen Urverhältnisses gestellt wird.

Das, worauf unser Führer uns zunächst aufmerksam macht, ist die *Grundlage*, auf der sich hinieden unser Verhältnis zu Christus, unserm Formalideal aufbaut ; das tatsächliche *Band*, das die Beziehung zwischen uns und ihm knüpft. Himmel und Erde tragen das Ihrige dazu bei, diese Grundlage zu legen ; Diesseits und Jenseits reichen sich die Hand, um durch ein gemeinsames Band die Beziehung herzustellen. Es ist die geheimnisvolle Wirklichkeit der Menschwerdung, durch die sich der menschgewordene Gott mit uns *verschwistert*. « Diese Verschwisterung vollzieht sich einmal durch die Entgegen*nahme* des Naturgutes unserer *Menschen*kindschaft an seine göttliche Person ; und dann durch die Entgegen*gabe* des Gnadengutes seiner *Gottes*kindschaft an uns. »[2]

[1] De Potentia, q. 2 a. 4.

[2] Habet igitur Christus nos fratres, tum quia nobis similitudinem filiationis secundum collationem gratiae communicavit, tum quia similitudinem nostrae naturae assumpsit, secundum illud Hebr. 2, 17 : *Debuit per omnia fratribus assimilari.* (In Rom. c. 8 lectio 6.)

Durch seine Verschwisterung mit uns führt er uns in eine Einheit und Zugehörigkeit zu Gott ein, die eine geschaffene Nachbildung der ungeschaffenen Einheit des Eingeborenen mit dem Vater ist. Diese aber hat das Gepräge der Einheit und Zugehörigkeit «*des Sohnes zum Vater*», «*des Wortes zum Sprechenden*» und endlich «*des Gleichbildes zum Urbilde*», Züge, die in unserer Einheit und Zugehörigkeit zu Gott wiederstrahlen müssen. — Damit ist der Weg gezeichnet, den unsere weitere Untersuchung nehmen wird.

I.

Allen Dingen ohne Ausnahme, die im Laufe der Zeit ins Dasein treten, rühmt der hl. Thomas eine gewisse Ähnlichkeit und Gleichförmigkeit mit den ewigen nach. Von dem Menschen aber sagt er, daß er in der strahlenden Schönheit der Gnade den Abglanz des ewigen Gottessohnes selbst in geheimnisvoller *Nachbildung* in sich trage (II-II q. 23 a. 2 ad 3). Denn gerade darin besteht das Großartige der uns *in Gnaden* zugewandten und mitgeteilten Gotteskindschaft, daß sie eine *abbildliche* Weiterführung und Ausdehnung der dem ewigen Worte durch die *Geburt* aus dem Vater eigenen Gottessohnschaft ist.[1] In der Gefolgschaft dieser unserer durch die Gnade begründeten *Adoptiv*-Gotteskindschaft stehen Herrlichkeiten, die so erhaben sind, daß ich sie nur mit jenen vergleichen kann und darf, die Christo Jesu dank seiner *Natur*-Gottessohnschaft eigen sind. Denn diesen sind sie nachgebildet. Darüber kann niemand aus sich selbst Aufschluß geben. «Der eingeborene Sohn, der in dem Schoß des Vaters ist, der hat sie uns kundgetan» (Joa. 1, 18). — Denn es ist sein unveräußerliches, göttliches Vorrecht, «sich seines Ursprunges und seiner Geburt aus dem Vater vollkommen bewußt zu sein» (III q. 45 a. 4) und darum auch der unzerstörbaren *Einheit* mit dem Vater und der *Zugehörigkeit* zu demselben. Diese wird nun durch die Mitteilung der Gotteskindschaft auch unser Anteil; sie greift auf uns über und schließt uns mit Gott zu einer übernatürlichen Seins- und Lebens-, Wirk- und Arbeitsgemeinschaft zusammen.

Um diese Gottverbundenheit und Gottvereinigung fleht der Herr für uns in seinem hohepriesterlichen Gebete: «Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie auch

[1] Filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis aeternae (III q. 23 a. 2 ad 3; a. 3 c.).

wir eins sind » (Joa. 17, 22). Er ist eins mit dem Vater in dem *Gleich-* und *Mit*besitz der *einen* göttlichen Natur und Wesenheit, Vollkommenheit und Seligkeit, die darum als das *höchste soziale* Gut, das Vorbild und die Quelle aller geschaffenen sozialen Güter angesprochen werden muß. Die Gottzugehörigkeit, die nach dem Vorbilde und in Nachahmung der Gottvereinigung des eingeborenen Gottessohnes mit dem Vater unser Anteil sein soll, muß also in einer der göttlichen Natur *analog* gleichen Natur und Wesenheit wurzeln und gründen. Es ist die Gnade. Ihr ist darum auch das *analog* gleiche *soziale* Gepräge eigen und ganz gewiß die *erste* Stelle in der Reihe der *geschaffenen sozialen* Güter zuzuerkennen.

1. Unsere Ähnlichkeit und Gemeinschaft mit Christus in der Gottverbundenheit ist zunächst eine *Seins*gemeinschaft. Sie ist von einer so erhabenen *Geistigkeit* und von einer so ineinander eingehenden *Innigkeit*, daß sie sich nur durch *Analogien* und von ferne beleuchten läßt. — Sie hat nach dem hl. Thomas ein uns immerfort und allerorts gegenwärtiges — wenn auch nur schattenhaftes — Unterbild in der Gottverbundenheit, die durch unser *natürliches* Leben und Wirken hergestellt und aufrechterhalten wird. Darüber äußert er sich folgendermaßen : « Wenn ein Geistwesen mit einem Körperwesen in Verbindung tritt, so geschieht es auf dem Wege einer *geistigen Wirkkraft*. Und je macht- und kraftvoller es ist, um so inniger und fester ist die Verbundenheit und Vereinigung, in die es die niedere Kreatur mit sich bringen kann. Gott aber ist in seiner Macht und Wirkkraft unendlich und darum nimmt er jedwedes Geschöpf nach Belieben in seinen Dienst. Das aber ist nur insoweit möglich, als er den Dingen mit seiner Wirkkraft nahe und gegenwärtig, verbunden und vereinigt ist. So viele und vielfältige Dinge die Schöpfung auch aufweist, alle teilen sich in *eine* und spezifisch *gleiche, gemeinsame* Art der Gottverbundenheit und Gottvereinigung. Denn allen ist und bleibt Gott nahe, um allen ohne Unterlaß das ihnen zugedachte und zustehende Maß an *Seins*vollkommenheit zuzumessen und den Antrieb zum eigenen *Tun* und *Wirken* zu geben. Darum ist *Gottes* Gegenwart *in* einem *Geschöpf* um so innniger und intensiver, je vollkommener und intensiver dessen Sein und Leben, Wirken und Schaffen ist. »[1] Diese Wahrheit von der über alles menschliche Erkennen erhabenen Allgegenwart Gottes in den Geschöpfen wandte der hochselige Papst Pius X. einmal in treffender

[1] Tanto autem Deus alicui naturae perfectius unitur, quanto in ea magis suam virtutem exercet et esse largitur (Opusc. II — de rationibus fidei — c. 6).

Weise auf den *Menschen* an, indem er sagte: «Gott sei uns näher, als es unser eigenes Herz, unsere eigene Seele sei.» Damit sprach er einen echt thomistischen Gedanken aus.[1]

Umgekehrt muß ich auch mit dem hl. Thomas sagen, daß das *Geschöpf* um so inniger *in Gott* ist, um so höher in der Gottverbundenheit und Gottvereinigung steht, je höher die Rangordnung seiner *Seins*vollkommenheit und je vollkommener sein Tun und Wirken ist (De Potentia, q. 3 a. 16 ad 24). Im Lichte dieser Wahrheit muß sich der Mensch einzig und allein schon auf Grund seines *naturhaften* Seins und Lebens als *das* Geschöpf betrachten, das hienieden Gott am innigsten verbunden und geeint ist. In dieser unzerstörbaren Gottverbundenheit ist die unzerstörbare, *objektive* Begründung der *natürlichen* Religion zu suchen, wo hingegen mit der *bewußten Erkenntnis* und dem werktätigen *Bekenntnis* derselben die *subjektive Übung* der natürlichen Religion anhebt und dem Menschen das Merkmal einer *natürlichen* Ähnlichkeit und Gleichförmigkeit mit dem ewigen Gottessohne aufprägt. Ihm eignet ja nach einem Ausdrucke des hl. Thomas «das höchste Bewußtsein seiner Verbundenheit und Einheit mit Gott, dem Vater» (III q. 45 a. 4).[2]

Gott hat uns durch die *Erschaffung* aus dem Nichts heraus zu sich emporgezogen und beläßt uns durch die *Erhaltung* in der uns *natürlichen* Gottesnähe, um uns «*an sein Herz zu ziehen*». Diese in der aszetischen und mystischen Literatur häufige Wendung will besagen, daß Gott uns nur deshalb erschaffen hat und uns nur deshalb im Dasein erhält, um uns zu einer *viel innigeren* Vereinigung mit sich zu erheben, uns in eine *übernatürliche* Verbundenheit und Gemeinschaft mit sich aufzunehmen, damit das *übernatürliche* Abbild der Einheit des eingebornen Sohnes mit dem Vater in uns aufleuchte und wiederstrahle. Davon spricht der hl. Thomas an ungezählten Stellen seines ausgedehnten Schrifttums, beispielsweise wenn er sagt: «Gott vollzieht mit den in der Gnade geheiligten Menschen eine *besondere*, von der natürlichen *verschiedene* Vereinigung. Und darum sagt man von ihm, er sei *in den Heiligen* in einer Art und Weise, in der er in den übrigen Geschöpfen nicht sei[3]; er *wohne in* den Heiligen in einer eigenen

[1] Deus est intimius in anima quam qualitates naturales, eo quod Deus in ipso *esse* animae est ut causans et conservans; sed praedictae formae ad hoc non pertingunt, sed essentiam animae quasi circumstant (De Verit. q. 28 a. 2 ad 8); ib. q. 10, ad a. 9 ad 7.

[2] De Spe. q. un. a. 1 ad 9; II-II q. 26 a. 3.

[3] Deus dicitur esse in sanctis per gratiam quodam modo speciali prae aliis creaturis (De Verit. q. 27 a. 1).

Weise [1]; er *erfülle* die Heiligen (C. G. IV c. 18), die darum auch mit Fug und Recht Gottes *voll, gotterfüllt* genannt würden. » [2]

Weil nun dieses neue « Gott-*mit*-uns », oder « Gott-*in*-uns » nur auf dem Wege göttlicher *Wirk*ursächlichkeit zu uns kommen kann (De Veritate, q. 27 a. 1), so führt er unserer Seele ein neues, *übernatürliches* Sein und Leben zu, die Gnade nämlich, die unsere Seele über den Bereich der eigenen Natur emporhebt und zur Besitz- und Anteilnahme am göttlichen Seligkeitsgute befähigt — trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni (I-II q. 110 a. 1). Und genau in demselben Verhältnis, in dem die Seele durch ihren Gnadenstand an Wert und Güte über den eigenen natürlichen Seinsgehalt und den aller andern Dinge hinauswächst, nimmt die Vereinigung Gottes mit ihr an Innigkeit zu.

Dieses « Gott-*mit*-uns », « Gott-*in*-uns » ist nicht ohne sein Bezugsstück : « Wir-*mit*-Gott », « Wir-*in*-Gott », Wir sind *in* Gott durch eben diese Gnade, diese nach Art einer *Formal*ursache unsere Seelen*substanz* innerlichst ergreifende *Wirklichkeit*, dieser neue Lebens*grund* und Lebens*quell*, aus welchem die eingegossenen Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes naturhaft hervorfließen und eine höhere, gottförmige Vitalität in die Seelenkräfte hineintragen (De Veritate, q. 27 a. 2 und 3). Wie der Gnade selbst, so eignet auch unserer übernatürlichen Gottverbundenheit zunächst das Merkmal des *statischen*, ruhenden *Zustandes*. [3] Aber bei der Gottverbundenheit des *untätigen Zustandes* darf es nicht bleiben. Denn auch hier muß sich das metaphysische Prinzip bewähren : Agere sequitur esse — jedes Sein führt ein Wirken und Tun in die Welt ein. Zu diesem Ende bleibt uns Gott seinerseits mit seiner gnadenvollen Wirkursächlichkeit innerlichst nahe. Sagt doch der hl. Thomas : « Gott ist mit seiner Wirkkraft in den durch die Gnade geheiligten Seelen, um deren übernatürliches *Sein* und Leben zu *erhalten*, ihm Dauer und Bestand zu geben. Er bezweckt mehr. Er regt sie innerlich an, sich nun ihrerseits ihm in Glaube und Liebe zuzuwenden » (Opusc. II c. 6). [4] Wenn wir dieser Anregung entsprechen und im Glauben und liebebeseelten Tun unsere Hinkehr zu Gott voll-

[1] Unde Deus in sanctis specialiter habitare dicitur (Opusc. II c. 6).

[2] Unde et mentes sanctae Deo plenae esse dicuntur (Opusc. II c. 6).

[3] Gratia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale, quod in anima facit (De Verit. q. 27 a, 2 ad 7).

[4] Gratia coniungit nos Deo per modum assimilationis ; sed requiritur quod uniamur ei per *operationem* intellectus et effectus (De Car. q. un. a. 2 ad 7).

ziehen, so geben wir unserer Gottverbundenheit den Stempel der Vollendung und Krönung. Das « Wir in Gott » ist dem : « Ich in Dir » (Joa. 17, 21), Christi gleichförmig. Wir sind, wie Christus, in Erkenntnis und Liebe Gott vereint, eins mit Gott. Die *Gottinnigkeit* ist unser Anteil geworden. Gottes Ziel und Gottes Zweck bei der Menschwerdung werden erreicht. « Um für uns *nachahmliches Vorbild* und *Beispiel* zu sein, sandte er seinen eigeborenen Sohn durch die Menschwerdung zu uns. »[1] Fortan steht er unter uns und sagt : « Folge mir nach » (Luc. 5, 27) zur *Gottinnigkeit.* Wir folgen ihm, dem nachahmbaren Gottessohne. Denn Gottinnigkeit heißt, durch die Gnade seiner Gottessohnschaft zugesellt und damit zur Einheit mit Gott dem Vater aufgenommen sein ; Gottinnigkeit heißt, seine Gottes*erkenntnis* und seine Gottes*liebe* besitzen und in deren Betätigung gottvereint sein.

2. Weil die Gnade mit ihrer Tugendgefolgschaft *Gott*innigkeit, *Teil*nahme und *Mit*besitz der *göttlichen* Güter wirkt, so ist sie in eminentem Sinne *sozial* gerichtet. Was aber nach *aufwärts* zu Gott hin Vereinigung und Gemeinschaft ist, kann unmöglich nach *seitwärts* in die Menschheit hinein Trennung oder Spaltung bedeuten, noch *antisozial* wirken. Unser Herr betete am Vorabende seines Leidens für uns um *Gott*vereinigung, aber damit auch um Einheit und Gemeinschaftlichkeit untereinander : « Aber nicht allein für diese bitte ich, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß alle eins seien, wie Du, Vater, in mir bist, und ich in Dir bin, damit auch *sie in uns eins* seien » (Joa. 17, 20-21), eins in uns und mit uns in der *vollkommenen* und daher unzerstörbaren Gottförmigkeit und Gottvereinigung der *himmlischen Heimat*, wie der hl. Thomas bemerkt (III q. 45 a. 4). Aber weil die Gnade die *Grundlegung* des seligen ewigen Lebens im Diesseits ist (De Veritate, q. 27 a. 2 ad 7), so muß ihr eine starke soziale Tendenz und einende Kraft innewohnen. Darum gibt ihr der hl. Thomas die lieblichen Attribute : « Die alle Heiligen zu *einer Gemeinschaft sammelnde* Gnade » (Opusc. I c. 122), die *verschwisternde* Gnade (II-II q. 14 a. 2 ad 4). Die Innigkeit der Gnadengemeinschaft übertrifft über alles Begreifen die rein natürlichen Gemeinschaften und Vereinigungen der Menschen. Über dieses Geheimnis der Gnade wurden dem heiligmäßigen P. Philipp Jeningen S. J., einem Volksmissionär und Mystiker des 17. Jahrhunderts, seltene

[1] Deus factus est homo, per quod se tradidit homini imitabilem (Opusc. 53 a. 1).

Erleuchtungen zuteil. In einem Briefe an seinen Freund Ignatius von Peutingen, Stiftsprobst von Ellwangen, spricht er sich darüber folgendermaßen aus: « Das Andenken an unsere ewige Vereinigung, wie deren himmlische Hoffnung macht, daß ich auch den Abwesenden in Christo Jesu, unserem Erhalter, gegenwärtig besitze. Je weiter wir dem Leibe nach entfernt sind, desto näher sind unsere Seelen in der heiligsten Seite Jesu und im Herzen Mariä vereint. In der Tat, in wunderbarer Gemeinschaft bleiben *die* verbunden und werden *die* nie getrennt, die im allgegenwärtigen Gott eine gottgefällige Verbindung eingegangen haben. »[1]

Diese Briefstelle haben wir auch deshalb angeführt, weil sie uns auf den Innigkeits*grad* aufmerksam macht, den die verschwisternde Wirkkraft der Gnade hat. Er richtet sich nach dem Grade der Gnaden*fülle* der einzelnen, aus denen sich die große Gottesfamilie zusammensetzt. Er steigt in dem Verhältnis, in dem die Gnade zunimmt. Im Lichte dieser Wahrheit leuchtet ein neuer Zug am Christusbilde auf. Wegen der *unendlichen* Gnadenfülle Christi, unseres erstgeborenen Bruders, ist *seinerseits* die Verschwisterung mit uns so innig, daß sie nicht inniger werden kann. Von *unserer* Seite aus ist die Zugehörigkeit und Verschwisterung mit Christus einer Steigerung fähig, weil wir hienieden bis zu unserem Tode in der Gnade zunehmen sollen. *Nach* Christus ist die *allerseligste Jungfrau Maria* den begnadeten Geschöpfen am innigsten zugetan und umgekehrt, nach Christus gibt es niemanden, dem diese inniger zugehören als der Mutter Christi. — Vor dieser durch die Gnade begründeten Verschwisterung treten alle untergeordneten Unterschiede innerhalb der großen Menschenfamilie zurück: « Da heißt es weder Jude noch Heide, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Weib; denn alle seid ihr eins in Christus Jesus! » (Gal. 3, 28). Selbst über den großen *Natur*unterschied, der uns von den *Engeln* trennt, schreitet sie hinweg und schließt uns mit ihnen zu einem übernatürlichen Haushalte zusammen: « Sie sind die *ersten* in diesem Haushalte », sagt der hl. Thomas (III q. 23 a. 3 ad 2), « und gehen uns in der Gotteskindschaft voran. Damit soll aber nur gesagt sein, daß sie dieselbe *zeitlich früher* als wir empfangen haben, nicht aber, daß sie in *erster* Linie ein Recht auf sie oder gar ein Recht auf einen *bevorzugten Platz* in ihr gehabt hätten. Dem allem ist nicht so. Denn die Aufnahme in die übernatürliche Gotteskindschaft

[1] *A. Höß*, P. Ph. Jeningen S. J. Freiburg 1924, S. 246.

ist einzig und allein eine Wirkung des *Gnadenwillens* Gottes; nicht aber etwas, was sich aus der *Naturanlage* des vernunftbegabten Geschöpfes ergibt. »[1]

Wie sich uns die Gottinnigkeit zunächst als *Seins*zustand darstellt, so auch die Gnaden*verschwisterung*. Aber hier wie dort bewährt sich der metaphysische Grundsatz: esse est propter operari — das Sein ist auf das *Wirken und Schaffen* eingestellt und tritt darum auch in dasselbe ein. Es ist nun sicher nicht leicht, für die *geschwisterliche Gegenseitigkeit* und *Gemeinschaftlichkeit* im *Wirken* und *Tun*, für das geschwisterliche Mit- und Füreinander *einen* immer und überall zutreffenden Ausdruck zu finden. Am besten dürfte sich der vom hl. Thomas gewählte Ausdruck « communicantia » (De Carit. q. un. a. 7 ad 18) eignen. Denn einerseits tritt er uns in der aktiven Verbalform entgegen, als wolle er uns sagen, daß die geschwisterliche Interessen*gemeinschaft* und der geschwisterliche Interessen*austausch* in nimmermüder und nimmerrastender Gegenseitigkeit hin- und hergeht, vom Diesseits zum Jenseits auf- und niedersteigt. Andrerseits hat er gar keine nähere Bestimmung, kein einschränkendes Attribut, um anzuzeigen, daß die Gnadenverschwisterung ein Arbeitsprogramm hat, das alles und jedes, das Kleinste und Größte vorsieht und nichts unerledigt läßt.

Sie in ihrer Arbeits*leistung* beschreiben wollen, hieße die Gemeinschaft der Heiligen in ihrer Auswirkung beschreiben wollen. Das wird und kann niemals jemandem hienieden beschieden sein. Denn es ist dem Lichte der *Glorie* vorbehalten, *Einzel*kenntnisse über das Gemeinschaftsleben der Himmelsbewohner untereinander, sowie das der Armen Seelen untereinander zu vermitteln, wie denn auch erst im Glorienlichte die *Einzel*herrlichkeiten der Wechselbeziehungen zwischen der Jenseits- und Diesseitskirche aufleuchten werden. Das alles in heiligem Schauer und in anbetender Bewunderung zu überblicken, wird einen nicht geringen Teil unserer *jenseitigen* Beseligung ausmachen (Opusc. 56 — de Beatitudine — c. 1). — Gehen wir einstweilen ganz in unserer *Diesseits*aufgabe auf, die uns zu reger Anteilnahme am übernatürlichen Gemeinschaftsleben verpflichtet. Ohne daß wir uns *reflexiv* darüber Rechenschaft zu geben brauchen, werden wir dieser Aufgabe gerecht, wenn wir durch die Bewahrung der Gnade in der Gott-

[1] Adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam (III q. 23 a. 3 ad 3).

verbundenheit verharren und unser Leben auf dem Grundsatz aufbauen, « *daß Gott alles in allem sei* » (I. Cor. 15, 28).

Wir müssen, wie der hl. Thomas zu dieser Schriftstelle bemerkt, mit Glaubensgewißheit überzeugt sein, daß alles, was uns und andern irgendwie an Natur- oder Gnadengut eigen ist, einzig und allein von Gott stammt.[1] An dieser Überzeugung, so lehrt der Aquinate mit großer erzieherischer Weisheit, nährt sich immer wieder die *übernatürliche Achtung* und *Ehrfurcht* vor unsern Mitbrüdern und Mitschwestern im übernatürlichen Familienverband : « Das Göttliche im Menschen muß ich achtungs- und ehrfurchtsvoll wahrnehmen und behandeln. Das Göttlichste ist das übernatürliche Gnaden- und Tugendgut ; aber göttlich ist auch des Menschen natürliche Ebenbildlichkeit mit Gott. »[2]

An dem Grundsatze : « *Daß Gott alles in allen sei* », entzündet sich die *übernatürliche, geschwisterliche Liebe* und folgt den Spuren und Pfaden, auf denen die Liebe Gottes vorausgegangen ist. Sie ist heimisch bei den Heiligen und Seligen des Himmels ; sie verweilt in herzlichem Mitleiden und Helfen bei den Armen Seelen im Fegfeuer ; sie besucht *alle* Menschen ohne Ausnahme. Denn alle sind ihr in Gott liebenswürdig. — O diese übernatürliche, geschwisterliche Liebe ! Wie stand sie in Ehren beim hl. Thomas und welch herrliches Denkmal hat er ihr in seinen Schriften gesetzt ! Alles, was er an Erhebendem geschrieben hat, um sie nach Länge und Breite, Tiefe und Höhe, nach Herkunft und Ziel, nach Abstufungen und Graden, nach Wachsen und Gedeihen gebührend zu schildern, hat er auf die kurze Formel gebracht : « Man muß seinen Nebenmenschen lieben, *weil* Gott in ihm *ist*, oder *auf daß* Gott überhaupt, oder immer mehr *in ihm sei.* »[3] Vorhin hieß es : « Des *Göttlichen* wegen, das im Menschen ist, muß man ihm mit *Ehrfurcht* begegnen. » Mit andern Worten : Die Gottverbundenheit oder *Gottinnigkeit* ist das Fundament, das die Beziehungen der Menschen zueinander begründen und tragen soll. Und wie nun Christus als nachahmliches Vorbild und Beispiel der *Gottinnigkeit* unter uns weilt und einem jeden von uns sagt : « Folge mir

[1] In I. Cor. c. 15, lectio 3.

[2] Aliquis reveretur homines, inquantum est in eis aliquid divinum : puta bonum gratiae, vel virtutis ; vel saltem naturalis Dei imaginis (II-II q. 19 a. 3 ad 1).

[3] Proximus enim caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus (De Carit. q. un. a. 4).

nach » (Luc. 5, 27) zur Gottinnigkeit in der Gnade und der Erkenntnis und Liebe Gottes, so ist er auch das nachahmliche Vorbild und Beispiel für das *Gemeinschaftsleben mit den Menschen.* Seine Einladung : « Folge mir nach » — in der *Ehrerbietung* für die Menschen und in der *Liebe* zu den Menschen soll uns bereitwillig finden (II-II q. 25 a. 1 ad 1 ; II-II q. 104 a. 2 ad 4).[1]

Nunmehr läßt sich die « Communicantia » — die Gemeinschaftlichkeit, von der oben die Rede war, näher beleuchten. Sie ist eine wirkliche *Arbeits-* und *Güter*gemeinschaft, die ein schattenhaftes Unterbild in der des menschlichen Körpers hat. Letzterer dient dem hl. Thomas als Vergleichsstück, wenn er sagt : « Betrachte, wie im menschlichen Körper *ein* Glied zum Wohle und zum Besten *aller* andern Einzelglieder und des Gesamtkörpers arbeitet und du hast ein sprechendes Bild, an dem du dir die *Arbeits-* und *Güter*gemeinschaft im Haushalte des *einen* geistigen Leibes, den wir mit Christus und den Heiligen bilden, klar machen kannst. Von ihr legen wir mit gläubigem Sinne Zeugnis ab, wenn wir im Apostolischen Glaubensbekenntnis sagen : ‚Ich *glaube an die Gemeinschaft der Heiligen*'. Unter den vielen Mitgliedern ist Christus das vorzüglichste. Denn er ist das Haupt : ‚*Ihn machte er zum Haupte über die gesamte Kirche*' (Eph. 1, 22). Darum ist es gerade *seine* Arbeit, die *allen* und allen in *ausnehmender* Weise zugute kommt. Denn sein *Eigen*gut gibt er allen zum Anteil, seine eigene Gotteskindschaft mit dem Erbe Gottes, die ewige Seligkeit » (Opusc. VI — Expositio Symb. Apost. —). Ja, Christi Geheimnisse, d. h. Christi gottmenschliches Wirken und Arbeiten, Leiden und Sterben sind von einer solchen, alles und alle umfassenden *Gemeinnützigkeit* und *sozialen* Fruchtbarkeit, daß sich überhaupt keine gemeinnützigen Werke, keine sozialen Einrichtungen mit ihnen vergleichen lassen. Warum nicht ? — Diese können höchstens *irdische* Gesellschaftsgüter — und das auch nur sehr unvollkommen — zum Gemeinbesitz aller Menschen machen ; wo hingegen das soziale Wirken Christi *Gott selbst* zum beseligenden Allgemeinbesitz aller Menschen machen will.[2]

Und selbst in diesem Stücke will er uns nachahmliches Vorbild und Beispiel sein — se tradidit homini imitabilem (Opusc. 53 a. 1). — Denn die alles überragende Stellung Christi innerhalb der Menschheit

[1] Deus factus est homo, per quod se tradidit homini imitabilem (Opusc. 53 a. 1).

[2] Constat nempe, quod Dei filius *non pro parva* ad nos venit, sumens carnem nostram, sed pro *magna utilitate* nostra (Opusc. VI).

wurde ihm von Gott *nicht seiner selbst willen*, sondern *zu Nutz und Frommen der Menschen* zugewiesen. Nicht anders ist es *bei uns*, seinen nachgeborenen Brüdern. Gewiß ist und bleibt das *Natur*gut persönlicher Vorzüge, von Reichtum und Macht, sowie das *Gnaden*- und *Tugend*gut *Eigentum* des Besitzers, aber sowohl das eine wie das andere wird dem Menschen von Gott zugeteilt, damit es *gemeinnützig* wirke.[1] Darum muß man sagen, daß nur durch die *Gottverbundenheit*, ähnlich wie bei Christus, ein Zug ins Weite und Große in unser Leben hineingetragen wird. In Vereinigung mit Christus *solidarisch* mit Gott und seinen Heiligen verbunden, sind wir von *der einen Seite her aufnehmend* tätig, ein Umstand, wodurch Christus in seinen Geheimnissen immer *unser* wird und die Vorzüge und Verdienste der Heiligen uns immer mehr zugeeignet werden. « Denn », so heißt es bei Scheeben-Weiß, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade [10], S. 269, « wenn in einem Körper jedes Glied seine besondern Vorzüge hat, so gehören diese doch dem Ganzen und dadurch allen übrigen Gliedern mit an. So können wir uns freuen über die Weisheit der Cherubim, über die Liebe der Seraphim, die Würde der Apostel, die Tapferkeit der Märtyrer, die Weissagungsgabe der Propheten, die Wunder der Bekenner, die Reinheit der Jungfrauen, die Gaben und Taten unserer Mitbrüder. Ja, wir können stolz darauf sein, als wenn alles dieses unser eigen wäre, weil alles von demselben Geiste, der auch in uns wohnt, ausgeht und uns als den Gliedern desselben Leibes mit angehört. »[2]

Nach der *andern Seite hin* sind wir in unserer solidarischen Einheit mit Christus aber auch *gebend* tätig. Ein jeder von uns ist ja *Christi willen* da. Er hat die Bestimmung, eine *Vervollständigung* Christi, gleichsam eine andere *Menschheit* für Christus zu sein, damit er (Christus) in ihr die eigenen Geheimnisse einführe und ausbreite. Ein jeder soll seinen Teil dazu beitragen, daß sich das Schriftwort (Eph. 1, 23) erfülle : Ecclesia est plenitudo Christi, qui omnia in omnibus adimpletur — der einzelne aber leistet diese *Vervollständigungs*- und *Ergänzungs*arbeit an und für Christus, wenn er beispielsweise durch Anteilnahme an dessen *Weisheits*fülle nun auch die Gabe der Weisheit besitzt, oder durch Nachahmung von Christi *Gerechtigkeit* selber auch gerecht ist, kurz, wenn er die nachahmlichen Geheimnisse Christi in

[1] Illud, in quo homo excellit, datur homini a Deo, ut ex eo aliis prosit (II-II q. 131 a. 1).

[2] *Marmion*, Le Christ dans ses mystères, p. 18 sq.

seinem Leben durch Nachbildung zur Darstellung bringt.[1] Diese *grundsätzliche* Erwägung erläutert der hl. Thomas ausführlich an einem *Einzel*beispiel, der *Ergänzung* und *Auffüllung* des Leidensmaßes Christi durch unsere Leiden (In Col. c. I lect. 6).

Halten wir einen Augenblick inne, um eine Erwägung auf uns wirken zu lassen, die der hl. Thomas mit tiefer Ergriffenheit niedergeschrieben hat: Selig die Seele, in der das Merkmal Christi aufleuchtet, d. h. Christi Gottverbundenheit und Gottinnigkeit. Durch diese ist sie ja in den *Mit*besitz des einzig wahren *Gesellschaftsgutes*, des ewigen beseligenden Gottes aufgenommen worden. — Umgekehrt muß aber auch gesagt werden: unselig ist jede Seele, die sich mit dem Merkmal Satans bezeichnet, indem sie sich durch die *schwersündige* Tat von Gott *abwendet* (Opusc. II c. 7) und sich Luzifer, dem gefallenen und darum gott*fernen* und gott*verworfenen* Engel zugesellt. Weil die Todsünde den Menschen aus der Gottverbundenheit und damit aus dem Besitze Gottes, des höchsten Gutes und der Quelle alles Guten, herausreißt, ihn im eigentlichen Sinne Gottes *los* und *ledig* macht, so wirkt sie im höchsten Grade *antisozial*. Sie verkehrt den Menschen in das Gegenteil von dem, was er sein sollte. Ihn, der ein Nach- und Abbild Christi sein sollte, macht sie zu einem Gegen- und *Zerrbild* Christi (Opusc. 56 — de Beatitudine — c. 2).

3. Die Gottverbundenheit trägt schließlich ihre Auswirkung nach *einwärts*, in das Innere der Seele hinein. Die Seele nimmt teil an der *Heiligkeit* Christi und vervollständigt dadurch ihre *Gleichförmigkeit* und *Verähnlichung* mit ihm. Das wiederholt erwähnte Wort — Deus homo factus est, per quod se tradidit homini *imitabilem* — (Opusc. 53, a. 1) bestätigt sich auch hier: Christus, der in der Fülle menschlicher Heiligkeit geborene Gott, ruft uns zur Nachahmung und Nachbildung seiner *Heiligkeit* auf. Denn gerade in seiner Heiligkeit ist unser aller nachahmliches Vorbild.[2] In ihm leuchten ja die Merkmale *vollendeter* Heiligkeit auf. Denn « Heilig-*sein* » heißt in die *unverbrüchliche Zugehörigkeit zu Gott*, in den Dauerzustand der Gott*verbundenheit* und

[1] *Christus omnia in omnibus adimpletur*, sc. dum hunc quidem, qui est membrum Ecclesiae, facit sapientem secundum perfectam sapientiam, quae est in ipso; illum vero iustum secundum perfectam iustitiam et sic de aliis (In Eph. c. I, lect. 8).

[2] Christus quidem secundum hominem factus est sanctus; quia scilicet quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam; et ideo simul factus fuit homo et sanctus homo, propter quod Angelus dicit Luc. 1, 35: ‚Quod nascetur ex te Sanctum' (III q. 34 a. 1 ad 2).

Gott*vereinigung* aufgenommen sein.[1] In diesem positiven Merkmal wird sofort dessen *negatives* Gegenstück erkenntlich. *Heiligsein* besagt : entschiedene *Abkehr*, Loslösung und Losschälung von allem *Sünd-* und *Erdhaftem ;* es besagt infolgedessen *Reinheit* und Makellosigkeit.[2] Darum nennen wir in tiefster Ehrfurcht und Anbetung Christum « *den Heiligen der Heiligen* », preisen ihn im Gloria der heiligen Messe als den : « *der allein heilig ist* », geben seiner gebenedeiten Menschheit die stehende Bezeichnung : « *heiligste* » *;* kurz, wir gebrauchen Wendungen um auszudrücken, daß die Heiligkeit Christi einer Steigerung nicht mehr fähig ist. Ein « *Mehr* » im Stücke der Reinheit ist ja unmöglich. Denn in vollendeter *Entsagung* und *Entäußerung* des eigenen Ichs ist Christi Menschheit ganz selbstlos, ohne Stütze einer geschöpflichen Persönlichkeit. Und darum ist auch für sie ein « *Mehr* » in der Gottverbundenheit unmöglich. Ist sie ja — der göttlichen Natur geschwistert — vom göttlichen Worte zur *persönlichen* Einheit aufgenommen und getragen (Opusc. II c. 6).

Weiterhin ist ein « *Mehr* » an *innerer Heiligkeit* unmöglich. Der Ausdruck : *innere Heiligkeit* besagt die übernatürliche *Gnaden-* und *Tugend*fülle, die sich wegen der *persönlichen* Gottverbundenheit im Höchstmaß in die Seele Christi ergießt und diese zur höchsten Stufe geschöpflicher Vollkommenheit und Gottförmigkeit erhebt (De Veritate, q. 29 a. 5). Diese Gottförmigkeit verklärte von Anfang an und verklärt in alle Ewigkeit hin seine *Seelenkräfte* und deren *Tätigkeiten.* Er gibt ihnen unentwegt und intensivst die Zielrichtung auf Gott und führt sie so zu ihrer Geburtsstätte, ihrem Quellprinzip zurück. Er macht damit sein menschliches Tun und Wirken zum vollendeten *Spiegelbild* der innertrinitarischen *Kreisbewegung* in Gott (De Potentia, q. 9 a. 9), der ewigen, subsistierenden *Werk*heiligkeit in Gott, aber zugleich auch zum unübertrefflichen *Vorbild* jeglicher menschlichen *Werk*heiligkeit.

Nunmehr sind wir in der Lage, das Fazit zu ziehen. Es ist das unabänderliche Gesetz der Vorsehung : Nie und nirgendwo und in keinem Falle wird jemand *getrennt* und *fern von Gott* ein vollkommener Mensch. Ein *ganzer* Mensch wird man nur in der übernatürlichen

[1] Nomen sanctitatis importat *firmitatem adhaerentiae* ad Deum (II-II q. 81 a. 8) ; *Marmion*, Le Christ vie de l'âme, pp. 9, 19, 28, 206.

[2] Nomen sanctitatis videtur importare *munditiam*, quae est necessaria ad hoc, quod mens Deo applicetur ; quia mens humana inquinatur ex hoc quod *inferioribus* rebus conjungitur, sicut quaelibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi (II-II q. 81 a. 8).

Gottvereinigung und Gottverbundenheit.[1] Unseretwegen und um unseres Heiles willen hat Gott *einmal* und in *einzigartiger Weise* sein Arbeitsgesetz an der menschlichen Natur *Christi* in Vollzug gebracht. Durch die *persönliche* Verbindung mit dem Sohne Gottes erhob er sie in all ihren Zuständlichkeiten, Kräften und Tätigkeiten zu gott*gleicher* Vollendung und Vollkommenheit. « Das ergibt sich », wie der hl. Thomas bemerkt, « aus der mit göttlicher Gewißheit feststehenden Tatsache, daß nunmehr Gott selber in seinem eingeborenen Sohne einen Leib und eine Seele hat, daß wir von Augen und Händen und dem Herzen des *Gottessohnes* sprechen dürfen ; daß wir berechtigt sind zu sagen, daß der *Sohn Gottes* Sinneserfahrungen habe durch den körperlichen Vorgang der Gesichts- und Gehörswahrnehmung » (Opusc. II c. 6).

In geheimnisvoller Nachbildung dieser *persönlichen* Gottverbundenheit erhebt er uns in unserer Natur zu gott*förmiger*, oder gott*ähnlicher* Vollkommenheit und macht uns damit erst zu *ganzen*, *fertigen* oder *vollkommenen* Menschen. In dieser unserer gottgewollten Vollkommenheit oder Vollendung unterscheidet der hl. Thomas eine *erste* und stellt sie einer *zweiten* gegenüber. Es braucht wohl kaum darauf hingewiesen zu werden, daß dieses « *Erst* » mit seinem Gegenstück « *Zweit* » kein *zeitliches* oder gar *örtliches* Vorgehen und Nachkommen besagt. Die Erst-Vollendung — perfectio prima — besagt vielmehr eine übernatürliche, nach Art einer *Formal*ursächlichkeit gebildete Wirklichkeit.[2] Es ist die *heilig*machende Gnade. Sie ist, um eine Wendung des hl. Thomas zu gebrauchen, in unserem übernatürlich-geistigen Leben das für unsere Seele, was die Seele selbst im natürlich-leiblichen Leben für unsern Körper ist. Führt sie ja in unsere Seelen*substanz* ein höher geartetes geistiges, gottförmiges *Sein* ein, das seinerseits *Quell*prinzip für die göttlichen Tugenden ist, diesen also so vorausgeht, wie die Wurzel dem Pflanzenschaft, der aus ihr herauswächst, voraufgeht (De Virtute in Com. q. 1 a. 2 c und ad 21).

Diese Erwägung rechtfertigt auch vollauf die Bezeichnung : « *Erst*-Vollkommenheit » ; « *Erst* » dem *natürlich-leiblichen* Leben gegenüber ; diesem geht es der *Ziel*- und Zweckordnung, der Würde und Erhabenheit nach vorauf. Denn das natürlich-leibliche Leben wird uns nur um

[1] Numquam perficietur natura humana, nisi in coniunctione ad Deum (In Eph. c. 5, lectio 1).

[2] Perfectio supponit saepe pro ratione *formali* actuante aliquid (Com. Card. Cajet. in I q. 4 a. 1).

des übernatürlich-geistigen Lebens willen von Gott gegeben und erhalten.[1] « *Erst*-Vollkommenheit » ist die Gnade auch den *Tugend*-wirklichkeiten gegenüber. Als übernatürlicher Lebens*grund* muß sie diesen der *Natur* nach vorausgehen.

Die « *Zweit* »- oder « *Letzt* »-Vollendung besteht in gottverbundener, gott*förmiger Tätigkeit* — secunda perfectio est operatio, quae est *finis* rei, vel id propter quod *ad finem devenitur* — (De Veritate, q. 1 a. 10 ad 3 eorum quae contra). Es ist die *endgültige*, ununterbrochen andauernde *Werk*heiligkeit des *jenseitigen* Lebens, die nach vollständiger *Loslösung* von allem Irdischen die Seele zu Gott, ihrem Ursprung, *zurück*führt und sie eingehen läßt in die Freude ihres Herrn. « Heilig ist der *unverbrüchlich* gottverbundene Mensch », sagt der hl. Thomas; « darum werden die Seligen des Himmels in erster Linie *heilig* genannt, weil sie unverbrüchlich in der ewigen Seligkeit mit Gott verbunden sind » (Opusc. VII — Expositio Orat. Dom. 1 pet.).[2] Aber auch unser *diesseitiges* Leben muß mit dem Merkmal der « *Zweit* »- oder « *Letzt* »-Vollendung in gottverbundener *Tätigkeit* bezeichnet sein, m. a. W. es muß werkheilig sein und immer werkheiliger werden. Zu diesem Ende müssen wir uns vom *liebebeseelten Glauben* leiten lassen. In ihm wandeln wir in gottgewollter *Werk*heiligkeit und erfüllen die Doppelobliegenheit der innern *Ab*kehr von der Sünde und der sündigen Welt, sowie der *Hin*kehr zu Gott. Die Werkheiligkeit *Christi* tritt in uns in die Erscheinung. Gleich ihm *kommen* wir mit allem, was wir sind und haben, können und vermögen, wirken und tun *von* Gott und *kehren in liebender Anerkennung* dieses unseres Ursprunges und dieser unserer Herkunft in umgekehrter Folgeordnung mit all dem Unsrigen wieder *zu Gott zurück* (Opusc. 53 — de humanitate Christi c. I). Wir nehmen teil an der *Vollkommenheit* Christi, die deshalb auf der Höchststufe der Vollendung ist, weil das Maß seiner *Hin-* und *Rückgabe an* Gott dem Maße dessen, was er von Gott empfangen hat und empfängt, vollständig *gleichkommt*.[3] Infolgedessen nähern wir uns in dem Maße der Vollkommenheit Christi, als unsere Hingabe an Gott *rückhaltlos* ist, also nichts von uns oder dem Unsrigen für uns, oder irgend ein Geschöpf zurückbehält, m. a. W. in dem Maße als unsere *Hingabe an* Gott dem, was wir *von* Gott empfangen

[1] De Virtute in Com. q. 1 a. 10.
[2] I-II q. 3 a. 2 ad 4.
[3] Christi reditio in Deum exitum a Deo adaequat (De Veritate, q. 20 a. 4).

haben und fortgesetzt empfangen, entspricht. Andernfalls wären und blieben wir unheilig und unvollkommen. «Denn unvollendet und unfertig wäre jedes Geschöpf, das — weil geschöpflich — von Gott *herkommen müßte* und nicht wieder zu ihm *zurückkehren sollte.*»[1]

Das ist die *grundsätzlich* gehaltene Darstellung unserer Gottverbundenheit, Gottinnigkeit, Gotteinheit und ihrer Auswirkung nach *aufwärts* zu Gott, *seitwärts* zu den Geschöpfen und *einwärts* zum Innern der eigenen Seele. Sie ist die Weiterführung und darum das Nach- und Abbild der Gottverbundenheit Christi, jener Gottverbundenheit, die wir *im besondern* als Zugehörigkeit des *Kindes zum Vater*, des *Wortes zum Sprechenden*, des *Gleichbildes* zum *Urbilde* kennen lernen werden.

(*Fortsetzung folgt.*)

[1] Creaturae autem imperfectae essent, si a Deo procederent et ad Deum non reordinarentur (De Veritate, q. 20 a. 4).

Der hl. Thomas von Aquin nach Fr. Heiler.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P.

Fr. Heiler beurteilt in seinem Werke über den « Katholizismus » der Reihe nach die « Genien » der katholischen Kirche, d. h. nach seinem Sinne jene Geisteskräfte, die den « Katholizismus » geschaffen haben. Als « der größte katholische Genius des Christentums » erscheint ihm Augustinus (97), « ein Geistesriese, dessen Schultern eine Weltkirche zu tragen imstande waren » (98). An Augustinus reihe sich, wenn auch hinter ihm zurückstehend, Thomas von Aquin an (112-125). In der Art seiner Darstellung überhäuft Heiler den hl. Thomas mit Lobessprüchen, die er aber weiterhin durch seine modernistische Kritik entwertet : wie die katholische Kirche, erscheint auch das Werk und die Lehre des hl. Thomas als eine *complexio oppositorum.* Diese Beurteilung des hl. Thomas hat eine über die Person des Aquinaten hinausgreifende Bedeutung, sie wird zu einer *Kritik der Kirche selbst,* nämlich der in ihr wirksamen Kräfte und Elemente : es bestätigt sich hier das Wort des großen Thomaskommentators Joannes a s. Thoma, das von Pius X. erneut wurde : « In Thoma honorando maius quiddam quam Thomae ipsius existimatio vertitur, i. e. Ecclesiae docentis existimatio » (*Motu proprio « Angelici Doctoris »*). In diesem Zusammenhange soll auch die Heiler'sche Beurteilung des hl. Thomas untersucht werden. Nachdem wir die Wesensmerkmale der Kirche festgestellt haben (*Divus Thomas,* 1925, S. 348-359) und die Bedeutung des Papsttums (*Divus Thomas,* 1926, S. 55-70), soll das *Gesamtblid* der Kirche vervollständigt werden. Wir wollen auch diesmal besonders das von Heiler aufgeworfene Problem berücksichtigen, nämlich die Frage der angeblichen Gegensätze und der Art ihrer Überbrückung.

I. Die Bedeutung des hl. Thomas nach Heiler.

Das Urteil Heilers über Thomas ist konzentriert in den Worten, daß dieser « der *genialste aller katholischen Systematiker* » sei (121). Dieses Urteil wird folgendermaßen ausgeführt und begründet. « Als

Meister der Scholastik hat Thomas das Riesenwerk vollbracht, die ganze Fülle der religiösen, kirchlichen und kulturellen Elemente, die sich im lebendigen Katholizismus stritten, in ein umfassendes theologisches System von wunderbarer Folgenstrenge zu zwingen. Was bei Augustin nur in der Einheit des Denkens und des Lebens verbunden war, das wurde vom Aquinaten zur Einheit eines grandiosen Ideensystems zusammengeschweißt ; was bei jenem unausgeglichen und widerspruchsvoll (!) war in der Irrationalität des Lebens, das wurde von diesem harmonisiert im dialektischen Kompromiß und in der rationalen Abstraktion .... Die ganze Geschichte der Religion kennt kein großartigeres theologisches System als das aquinatische, das keinen treffenderen Titel tragen könnte als den der *Summa theologica*. Sie ist ein Spiegelbild jener Summa, die der wirkliche Katholizismus darstellt » (113). « So steht der Aquinate vor uns als Heros des theologischen Denkens. .... Er hat das Riesengebilde des Katholizismus mit der Fülle seiner Erscheinungsformen in ein einzigartiges theologisches System gebracht ; er hat eine Harmonie zwischen Glauben und Wissen herzustellen unternommen .... ; er hat den Katholizismus in seiner ganzen Weite erfaßt und dargestellt, er ist aber gleicherweise auch in seine Tiefe gedrungen .... Als Denker wie als Mensch .... ist er eine wunderbare Verkörperung katholischen Wesens. Nach ihm ist kein Kirchenlehrer mehr aufgetreten, der sich mit seiner Geistesgröße vergleichen könnte. Neben Augustinus gereicht keiner der katholischen Kirche zu solchem Ruhme wie er » (125). Deshalb habe auch die Kirche mit Fug und Recht Thomas zum doctor ecclesiae κατ' ἐξοχήν erhoben und seiner Philosophie und Theologie normative Gültigkeit verliehen (113).

Diese Lobeserhebungen Heilers haben aber nur einen relativen Wert. Heiler hütet sich nämlich weislich zu sagen, daß die Lehre des Aquinaten, seine Philosophie oder Theologie, eine Systematik der *objektiven Wahrheit* sei, sie ist ihm vielmehr nur eine gelungene Zusammenfassung der katholischen, d. h. der innerhalb der katholischen Kirche geltenden Lehre, somit zwar ein dialektisches Kunststück, aber ohne sachlichen Wert. Im Gegenteil ! Da die Kirche selbst, in ihrer Lehre und in ihrer Zusammensetzung, nach Heiler die complexio oppositorum ist, wird notwendig auch die Lehre des Aquinaten zu einer solchen. Das ist denn auch das Haupturteil Heilers über den hl. Thomas. Dieser erscheint ihm als « der Virtuos des Kompromisses » (116). « Thomas von Aquin offenbart sich als Überbrücker von scheinbar

unvereinbaren Gegensätzen. Was in der empirischen Kirche unausgeglichen nebeneinander steht, das fügt sich in seinem monumentalen dogmatischen Bau glatt und reibungslos ineinander » (117). « *Die unvereinbaren Elemente, die in der Wirklichkeit sich gegenseitig aufheben,* umgibt die scholastische Theologie mit einem kunstsinnigen dialektischen Gehäuse, das die *inneren Widersprüche geschickt zu verdecken vermag* » (123). In diesem Sinne ist darum auch die ganze Beurteilung Heilers zu verstehen.

In gleicher Weise beurteilt aber Heiler auch die Lehre der Kirche selbst, speziell das katholische Dogma. Dieses stellt nach Heiler « die Vereinheitlichung aller der verschiedenartigen Grundelemente des Katholizismus dar. Genau so wie die theologischen Genien des Katholizismus .... die Mannigfaltigkeit der widersprechenden Geisteskräfte, die im Katholizismus wirksam sind, in ein einheitliches Gedankensystem zu fassen versuchten, so sucht auch das katholische Dogma die gegensätzlichen Elemente .... in eine einheitliche, normative Form zu gießen .... Das Dogma ist die geradezu meisterhafte äußere Formel, in welcher die Kirche alle ihre entscheidenden Lebenskräfte zusammengefaßt hat » (605 f.).

All diese Urteile Heilers sind eine echt modernistische Vermengung von Wahrheit und Irrtum. Die Lehre der Kirche wie die Lehre des Aquinaten bilden gewiß ein ebenso mannigfaltiges wie einheitliches Gedankensystem — beide Eigenschaften, Mannigfaltigkeit und Einheit, treten besonders beim englischen Lehrer in Erscheinung — ; gewiß erfassen die Dogmen (wie die Leitsätze des Meisters der Schule) die verschiedenen Kräfte der katholischen Kirche (Gott, Gnade, Heilsmittel, menschliche Mitwirkung), aber sie vereinigen all dies nicht nur in einer dialektischen, scheinbaren Überbrückung von Gegensätzen, sondern in einer wirklichen, objektiven, organischen Einheit, und zwar schon aus *dem* Grunde, weil die Elemente und Kräfte, welche die katholische Kirche konstituieren, zwar verschieden und mannigfaltig sind, keineswegs jedoch im Gegensatz zueinander stehen. Heiler setzt zwar, wie wir noch näher sehen werden, das Gegenteil voraus, daß nämlich Gotteslehre, Kirche und persönliche Frömmigkeit Gegensätze seien, aber eben darin besteht sein Irrtum, vielleicht auch der psychologische Grund seiner Stellungnahme zur katholischen Kirche. Es ist ihm nicht gelungen, den innern, sachlichen Zusammenhang von Gott und Seele, von geoffenbarter Wahrheit und eigener menschlicher Erkenntnis, von innerem Gnadenwirken und sozialen Einrichtungen

(Kirche), kurz von objektiven und subjektiven Faktoren zu erfassen. Aus diesem Grunde erscheint ihm die Lehre des Aquinaten und der Kirche als ein nur scheinbar einheitliches Gewebe von Gegensätzen, als die complexio oppositorum.

Um jedoch seiner Kritik eine Unterlage zu geben, beruft sich Heiler auf den religiösen *Agnostizismus*. Damit stoßen wir auf den wahren Gegensatz, den Gegensatz nämlich zwischen Heiler einerseits und Thomas wie der Kirche anderseits : an Stelle der geoffenbarten Lehre der Kirche und ihrer gedankentiefen Erklärung beim Fürsten der Scholastik, tritt bei Heiler ein resigniertes Geständnis der Unmöglichkeit der Erfassung des Religiösen. Dies gibt uns auch den Schlüssel zur Erfassung und Beurteilung der von Heiler bei Thomas und in der Kirche behaupteten Gegensätze.

II. Die angeblichen Gegensätze in der Lehre des hl. Thomas.

Heiler schreibt über die *Summa* des Aquinaten : « Alle Elemente (des Katholizismus), von den primitiven bis zu den höchsten, sind in dieser theologischen *Summa* wiederzufinden ; freilich sind sie durch die Kraft logischer Systematik so stark vereinheitlicht, daß sie in ihrem Widerspruch nicht unmittelbar erkennbar sind ... Es ist eine reizvolle Aufgabe, die Fugen und Nähte dieses theologischen Systems aufzutrennen, die *Summa* in ihre einzelnen Summanden aufzulösen, die Gegensätze aufzudecken, welche die komplizierte Dialektik fein umwickelt hat » (113). Als solche Gegensätze werden angeführt : « Autorität und Freiheit, Glaube und Wissen, kirchliche Lehre und Philosophie, Natur und Übernatur, Schrift und Tradition, Dogma und Mystik, Kirche und Staat, Christentum und Kultur — es gibt in der Welt der Religion keinen noch so großen Gegensatz, den nicht Thomas mit spekulativer Kraft hätte überbrücken können » (a. a. O.). Wir haben hier eben die « widerspruchsvolle Vielheit des Katholizismus » (123).

Um diese Beurteilung Heilers verstehen zu können, müssen wir auf seinem Agnostizismus zurückgreifen. Nach dieser seiner Grundanschauung ist die Religion « irrational », d. h. bewegt sich in Regionen, die außerhalb und über aller Erkenntnis stehen. Für Heiler gilt « die Metaphysik der Gottesbeweise nur (als) *eine* unter unendlich vielen metaphysischen Theorien » (350). Noch deutlicher sagt er (a. a. O.) : « Diese rationalen Beweise sind überhaupt keine *Gottes*beweise ; denn das ens a se, die causa prima .... ist nicht der Gott des religiösen Glaubens .... » Daher stellt Heiler den « rationalen » « Gott » auf eine

Stufe mit den Gottheiten « der primitiven und antiken Völker », mit dem « fremden Gott » Marcions, ja mit dem buddhistischen Nirvâna (a. a. O.). Unter dieser Voraussetzung liegt natürlich zwischen der rationalen Lehre des Aquinaten (aber auch der Kirche) und dem irrationalen Objekt der Religion ein unüberbrückbarer Abgrund : hie Vernunft, hie das « Irrationale ». So liegen Glaube und Wissen mehr als himmelweit auseinander, so haben Natur und Übernatur keine Beziehungen, so haben Dogma und Mystik nichts Gemeinsames, so hat Thomas das Christentum « rationalisiert », so ist die ganze Lehre des Aquinaten und der ganze Bestand des Katholizismus nur eine *complexio oppositorum*, durch dialektische Kunstgriffe als Einheit vorgetäuscht. Man muß dies besonders beim zweiten Hauptteil des Werkes von Heiler vor Augen haben, wo er als « Grundelemente des Katholizismus » die verschiedenartigsten Religionselemente hinstellt, angefangen von der « primitiven Volksreligion », bis zum extremsten Rationalismus und bis zur höchsten Mystik. *In der agnoszistischen Voraussetzung liegt endlich der Grund der Verneinung der übernatürlichen Stiftung und des übernatürlichen Charakters der Kirche.*

Die von Heiler behaupteten Gegensätze und Widersprüche in der Lehre der Kirche und des Aquinaten ergeben sich somit nicht aus dem Wesen der Sache selbst, sondern nur aus einer vorgefaßten Idee. Heiler versucht zwar, seine Behauptung auch auf positivem Wege zu beweisen. Seine Gründe erledigen sich aber nach dem Gesagten mit Leichtigkeit.

Um bei Thomas einen Widerspruch zwischen *Autorität und Freiheit* zu beweisen, beruft sich Heiler darauf, daß Thomas bei aller « demütigen Beugung unter die kirchliche Autorität » sich doch die « kühne Freiheit » genommen habe, « eine kirchlich gebrandmarkte Philosophie in den Dienst des katholischen Ideals zu stellen », « der aristotelischen Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik das Material für den Aufbau seines theologischen Domes » zu entlehnen (114). Heiler sieht also in der von Thomas vollzogenen Einbürgerung der aristotelischen Philosophie einen Widerspruch mit der Anerkennung der kirchlichen Autorität.

Richtig ist an der ganzen Beweisführung nur das *eine*, daß Thomas die große Geistestat « gelang », die aristotelische Philosophie der Erklärung und Verteidigung der Glaubenslehre dienstbar zu machen. Man mag dies als « Kühnheit » oder als « Neuerung » bezeichnen ; besser gesagt, ist es ein großer wissenschaftlicher Fortschritt. Es ist auch keineswegs richtig, daß Thomas das « Material » seiner Theologie bei Aristoteles entlehnt habe. Die Theologie des Aquinaten ist auf-

gebaut mit den geoffenbarten Lehren der Kirche; die aristotelische Philosophie dient nur als Instrument zur Darstellung, zur begrifflichen Formulierung und Verteidigung der Offenbarung. Selbstverständlich hat Thomas dazu nicht nur die Terminologie, sondern auch die Lehre des Stagyriten verwendet, aber erst nach eingehender wissenschaftlicher Prüfung ihres Wahrheitsgehaltes und ihres Einklanges mit dem Inhalt der Offenbarung. Wenn Thomas dabei Korrekturen an der philosophischen Lehre anderer Theologen vornahm, geschah es im Dienste der Förderung der Wahrheit: Plato mihi amicus, sed magis amica veritas. Im gleichen Sinne hat aber Thomas auch die aristotelische Lehre selbst behandelt. Nicht nur bekämpfte er deren falsche Deutung durch die averroistische Richtung eines Siger de Brabant, sondern korrigierte auch die Fehler des Aristoteles und ergänzte die Lücken seines Systems. Thomas wirkte so gerade im Geiste der Kirche, welche die damals vorliegende Form des Aristoteles verbot, bis auf weitere Prüfung und Korrektur. Wenn also Heiler schreibt, Thomas habe es gewagt, eine « kirchlich gebrandmarkte Philosophie » in den Dienst der Theologie zu stellen, drückt er sich historisch ungenau, ja irreführend aus. Gebrandmarkt waren die averroistische Deutung der aristotelischen Lehre und gewisse Irrtümer des aristotelischen Textes selbst, nicht aber die gesamte Lehre des Stagyriten. Der ganze angebliche Konflikt von Autorität und Freiheit beim hl. Thomas löst sich also in nichts auf. [1]

Den « Widerspruch » zwischen Glauben und Wissen soll Thomas nach Heiler dadurch überwunden haben, daß er den Glaubensbegriff

[1] Die Geschichte des Verbotes der aristotelischen Schriften ist noch nicht vollkommen aufgeklärt. Eine in Paris 1210 gehaltene Provinz-Synode verordnete: « Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto » (*Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris.* I, p. 70). Ebenso 1215, der päpstliche Legat, Robert de Courçon: « Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia » (l. c., I p. 78 s.). Gregor IX. bestätigte unter dem 13. April 1231 diese Verbote mit folgenden Worten: « Jubemus ut magistri artium .... libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, *quousque examinati fuerint* et ab omni errorum suspitione purgati » (l. c., I p. 138). Der gleiche Papst beauftragte am 23. April des gleichen Jahres drei Magistri mit der Korrektur, « *ne utile per inutile vitietur* » (a. a. O. I, p. 143). Auf Grund der vorgenommenen Korrekturen und Kommentare verlor das Verbot wenigstens praktisch seine Bedeutung, so daß bei Thomas von einem Gegensatz zur Autorität keine Rede sein kann. Vergl. zur Frage: *P. Mandonnet* O. P., Siger de Brabant [2], S. 22-24; Kardinal *Ehrle*, L'Agostinismo e l'aristotelismo nella scholastica del secolo XIII, in Xenia Thomistica, III, 519 s.; *G. Théry*, Autour du décret de 1210, Le Saulchoir 1925.

« intellektualisiert » und « rationalisiert » hätte [1] (115). Das will in der Sprache Heilers besagen, daß für Thomas der Glaubensakt eine Verstandeszustimmung, das Objekt des Glaubens eine (geoffenbarte) Wahrheit sei, während für Heiler der Glaube « das tiefe innere Gotterleben » ist, das « in seiner irrationalen Urgewalt jeder gedanklichen Formulierung spottet » (114) : diesen protestantisch-agnostischen Glaubensbegriff kennt Thomas allerdings nicht. Aber auch für Thomas ist der theologische Glaube keineswegs eine « Abart des Wissens », sind vielmehr Glauben und Wissen inbezug auf die gleiche Lehre in einem und demselben Objekt unvereinbar. [2] *Diesen* Gegensatz von Glauben und Wissen hat Thomas auch nicht zu überbrücken gesucht, sondern vielmehr als erster scharf betont. Nur folgt daraus nicht, daß der Inhalt des Glaubens « irrational » sei. Da der theologische Glaube zum Objekt die von Gott erkannte, uns in der Offenbarung kundgemachte Wahrheit hat und ihr auf Grund eben der göttlichen Erkenntnis zustimmt [3], ist der Glaube eminent « rational », sein Inhalt eminent Wahrheit, ja die substantielle Wahrheit selbst, die *veritas prima.* [4]

Der Gegensatz von Glaube und Wissen besteht also nicht darin, daß das Wissen auf der Ebene der Erkenntnis, der Glaube aber im Gebiete des « Irrationalen » sich bewegt, sondern darin, daß das Wissen eigene Einsicht in die erkannte Wahrheit besagt, der Glaube aber eine Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit auf Grund der Autorität des sich offenbarenden Gottes. [5]

Einen weitern Gegensatz findet Heiler zwischen *Schrift* und *Kirchenlehre.* Dieser Widerspruch ergibt sich wiederum nur aus der Voraussetzung, daß die « rationale » Lehre der Kirche dem « irrationalen » Inhalt des Evangeliums nicht konform sei. Thomas dagegen sagt ganz richtig : « Formale obiectum fidei est veritas prima, secundum

[1] Heiler hat dies Harnack nachgeschrieben und dieser O. Ritschl. Vergl. *R. Schultes,* Fides implicita, I (Regensburg 1920), S. 105-119.

[2] Summa theol., II-II q. 1 a. 5. Vergl. *R. Schultes,* a. a. O.

[3] De Veritate, q. 14 a. 12.

[4] II-II q. 1 a. 1.

[5] Heiler will bei Thomas auch einen Gegensatz zwischen Rationalismus und Mystik finden. Er schreibt (119) : « Der Glaube, der doch als eine intellektuelle Funktion betrachtet wird, ist (nach Thomas) im tiefsten Grunde ein göttliches Gnadengeschenk. » Im gleichen Sinne empfindet es Heiler als Widerspruch, daß bei Thomas « selbst das prophetische Gottschauen und Gotthören ganz unter intellektualistischen Gesichtswinkel gestellt wird » (a. a. O.). Natürlich hält Thomas mit der Kirche fest, daß auch die Erkenntnis der Wahrheit ein Gnadengeschenk Gottes sein könne.

quod manifestatur in Scripturis Sacris et *doctrina Ecclesiae quae procedit ex veritate prima.* »[1]

Das gleiche ist zu sagen über die « unvereinbaren Auffassungen von der *Kirche* », nämlich der spiritualistischen und hierarchischen (116). Heiler anerkennt natürlich nur den protestantisch spiritualistischen Kirchenbegriff, nach dem die « Kirche » *ausschließlich* eine rein geistige, unsichtbare Gemeinschaft wäre, tut aber Unrecht, dem Aquinaten eine derartige Auffassung der Kirche zuzumuten. Nach Thomas ist die Kirche eine geistliche Institution, insofern ihr Zweck und ihre Mittel übernatürlich sind, wie auch ihre Stiftung eine göttliche: dieser « spiritualistische Kirchenbegriff » schließt aber die Hierarchie nicht aus, sondern ein.[2]

Nur kurz wollen wir die Lehre von der *Vollkommenheit* berühren. Heiler schreibt : « Er (Thomas) versteht es, das doppelte Christentum, das die katholische Kirche vertritt, das der Weltchristen und das der Mönche, zu verfechten, und doch eine Formel zu finden, in der diese beiden Gegensätze verwischt sind » (116). Doch Thomas selbst kennt so wenig wie die Kirche ein doppeltes Christentum, eine doppelte Vollkommenheit. Er kennt verschiedene Wege und Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit, aber ebenso energisch vertritt er die Einheit des Vollkommenheitsideals : selbst die Höhen der mystischen Beschauung sind nur letzte Auswirkungen des Gnadenstandes, der für alle der gleiche ist.[3] Auch der « Stand der Vollkommenheit » im Ordensleben besagt nicht eine besondere, verschiedene Vollkommenheit, sondern die Verpflichtung zur Befolgung der evangelischen Räte zum Zwecke der Erlangung der Vollkommenheit.

Gleichsam zusammenfassend erklärt Heiler zum Schlusse : « alle Religionstypen, die der Katholizismus in seinem Schoße umschließt, kann das scharfe Auge des Religionshistorikers in der *Summa* des Aquinaten wiedererkennen » (117). Sehen wir nun zu, was das « scharfe Auge » Heilers entdeckt. Vorerst soll Thomas « die primitive Religion des Volkes » rechtfertigen. Beweis : « ganz rohe vulgäre Sitten wie das Tragen von Reliquien als Amuletten (!) haben im Aquinaten einen theologischen Anwalt » (a. a. O.). Heiler stellt also die Reliquien-

[1] II-II q. 5 a. 3.

[2] Vergl. *M. Grabmann*, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk ; *R. Schultes*, De Ecclesia catholica, art. 11-16.

[3] Siehe die gründlichen Ausführungen von P. *Garrigou-Lagrange* O. P., Perfection chrétienne et contemplation.

verehrung auf eine Stufe mit dem Fetischismus, identifiziert Reliquien mit (heidnischen) Amuletten : dann erkennt sein « scharfes Auge » das Reliquientragen als « ganz rohe vulgäre Sitte ». Thomas belehrt ihn aber an der angezogenen Stelle (II-II q. 96 a. 4) ganz richtig darüber, wann das Reliquientragen gut sei (« si portentur ex fiducia Dei et sanctorum » — ad 3) und wann Aberglaube mitunterlaufe. Aber für Heiler ist eben sehr vieles « primitive Religion ». Als solche wird S. 164 die ganze « katholische Volksfrömmigkeit » erklärt, ebenso die « Vermittlung des Heiles durch äußere Handlungen » (165), endlich das Seligkeitsverlangen (166). Da muß allerdings auch die Sakramentenlehre des Aquinaten als « primitive Religion » erscheinen (117), wie ferner sein Kirchenbegriff (118). Für Heiler ist eben alles, was « auf der Ebene der Erkenntnis liegt, » « Rationalismus », jede konkrete Form des religiösen Lebens jedoch « primitive Religion ». Nur mit Einschränkungen anerkennt Heiler bei Thomas auch « evangelische und mystische Elemente » (119-122).

So wäre also nach Heiler die religiöse Auffassung des hl. Thomas und der Kirche zusammengesetzt aus der « widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit » (122) primitiver, rationalistischer und mystischer Elemente ; nur wäre es Thomas gelungen, « die unvereinbaren Elemente, die in der Wirklichkeit sich gegenseitig aufheben », mit einem kunstsinnigen Gehäuse zu umgeben, das die innern Widersprüche geschickt verbirgt (123) : complexio oppositorum. Gegen diese Religion erhebt er die Fahne der Religion des « Irrationalen », d. h. der Religion eines Gottes, der nicht bewiesen werden kann, der Religion des Heiles ohne Bindung an äußere Handlungen, der Religion vom « Evangelium von Gottes und der Menschen Liebe » (121). Heiler setzt an Stelle wirklicher Gotteserkenntnis, sei es der natürlichen, sei es der durch die Offenbarung vermittelten, den Agnostizismus, an Stelle einer positiven und konkreten Heilsordnung vage und unbestimmbare Äußerungen des sogenannten religiösen Sinnes, an Stelle treuer Pflichterfüllung um Gottes willen ein vermessenes und gotteslästerliches Vertrauen auf den Gott, « der eitel lauter Liebe und Barmherzigkeit ist » (120).

Schlußbemerkung.

Heiler hat es versucht, die Kirche, ihr Wesen, ihre Verfassung und ihre Lehre (Thomas) als complexio oppositorum zu charakterisieren. Wir wissen nun, was er darunter versteht und was von seiner Ansicht zu halten ist. Der ganze angebliche Widerspruch in der Zusammen-

setzung der Kirche besteht darin, daß die Kirche, obwohl auf der übernatürlichen Offenbarung und der göttlichen Gewalt des Heilandes aufgebaut, doch die natürliche Gotteserkenntnis und die Grundformen der natürlichen Religion nicht aufhebt, sondern Natur und Übernatur organisch vereinigt. *Einen* Gegensatz nur hat Heiler nachgewiesen, den Gegensatz zwischen der Lehre der Kirche und seinem protestantisch-modernistisch-agnostischen Standpunkt.

Heiler bezeichnet seine Stellungnahme selbst als « christlichen Universalismus » und « katholischen Modernismus ». Er schreibt (S. XXXI f.) : « Der christliche Universalismus, den der Verf. für seine Person vertritt, stellt ihn von selbst in entschiedenen Gegensatz zu den extremen Ausprägungen des Konfessionsgedankens .... *Sein Gegensatz zu Rom ist tiefer als die meisten Leser erkennen werden* .... Vielleicht ist es (Heilers Buch) die *umfassendste Programmschrift des katholischen Modernismus;* es ist ganz im Geiste George Tyrells gehalten, nur daß es sich von ihm und den andern Modernisten durch die Hochschätzung und Liebe des *echten* evangelischen Christentums und die dankbare Anerkennung der protestantischen Forschungsarbeit unterscheidet. » Richtiger wäre die Schrift Heilers vielleicht zu bezeichnen als erster größerer Versuch eines *deutschen* Modernismus. [1]

Trotzdem schließt Heiler : « Die äußere Trennung von Rom bedeutet keine innere Trennung von der *una sancta catholica et apostolica* und erst recht keine Apostasie von dem katholischen Ideal, das Augustinus und Thomas von Aquino — und in seiner Art auch Calvin — verfochten haben » (S. XXXII).

Heilers modernistischer Standpunkt erlaubt es ihm, alle Religionsformen und Konfessionen « liebevoll zu umfassen » — das ist sein Universalismus und Katholizismus — aber alle diese Formen haben für ihn nur relative Bedeutung, und zwar von sehr verschiedenem Werte — das ist sein Modernismus — und darum kann er der katholischen Kirche nicht mehr angehören : das ist aber auch die wahre complexio oppositorum. Dagegen hilft kein Appell an eine außer und über der katholischen Kirche stehende una sancta catholica et apostolica. Jedenfalls ist Heilers Standpunkt keineswegs identisch mit dem « katholischen Ideal » Augustins und des hl. Thomas von Aquin.

[1] Damit stimmt auch überein, daß Heiler « bestimmte » modernistische Theorien wie den « radikalen » Agnostizismus, Sensualismus und Pragmatismus « durchaus ablehnt » (S. XXXI, Anm. 10).

Alte und neue Wege zur Gotteserkenntnis.

Von Dr. P. Bernard KÄLIN O. S. B., Sarnen.

Anima humana naturaliter christiana, der Mensch besitzt, wie schon Tertulian einst gelehrt, ein natürliches Bedürfnis, Gott, von dem er ausgegangen, dem er sein Dasein verdankt, zu erkennen und sich ihm in Liebe zuzuwenden. Diese Tatsache macht sich in den letzten Jahrzehnten wieder besonders dadurch bemerkbar, daß die Zahl der Schriften, die Weltanschauungs- oder religiöse Fragen zum Gegenstand haben, fast Legion ist. Aber die moderne, nicht katholische Philosophie, die auf der ganzen Linie mehr oder weniger an der Einseitigkeit des Empirismus oder Idealismus krankt, und jene Theologie, die auf diese beiden Systeme aufgebaut ist, haben den Weg zu Gott versperrt. Denn sie haben dem Kausalprinzip, das für den Intellekt das Mittel bildet, sich von den Geschöpfen zu einem persönlichen, realen Gott aufzuschwingen, die objektive und allgemeine Geltung und damit jeden wahren Wert abgesprochen. Da indes das Bedürfnis nach Religion doch gestillt sein will, hat man das Dasein Gottes, das man wissenschaftlich nicht mehr zu begründen vermochte, auf andere Weise zu retten versucht. Kant benützt die praktische Vernunft, um Gott, dem er mit der theoretischen gleichsam den Abschied gegeben, wieder zurückkommen zu lassen. Die Modernisten, für die der Denker von Königsberg auf philosophischem Gebiete der eigentliche Gewährsmann ist, lassen die Erkenntnis vom Dasein und der Natur Gottes, vom Unterbewußtsein, wo sie zunächst eine Zeitlang eingebettet liegt, ins Oberbewußtsein einbrechen. Damit steht für sie die Existenz Gottes fest, ohne daß sie jenen Weg gegangen sind, den der hl. Paulus im Römerbrief (1, 20) gezeichnet hat. In neuester Zeit wird wieder, wie schon früher, der Versuch gemacht, Gott unmittelbar durch Intuition zu erfassen, ja dies soll nach manchen der viel sicherere Weg sein, um zum Dasein Gottes zu gelangen als jener, auf den der Völker-

apostel hinweist und den der hl. Thomas von Aquin als den einzig zuverlässigen bezeichnet. So schreibt Wittig: « Ich wäre elend daran, wenn ich Gott nur durch Schlußfolgerungen erkennen könnte. Schlußfolgerungen sind wie Eisschollen auf dem treibenden Strom. Man kann darauf treten, kann von einer auf die andere springen, kann vielleicht hinüber bis ans andere Ufer, aber sicher ist es nicht! Ich traue nur den allernächsten Schlußfolgerungen .... Ich war immer Gegner aller jener Lehren, welche die Gottesschau auf Erden gar zu sehr mittelbar machen ....» Es ist schön, daß jetzt wieder Philosophen aufstehen, die den Mut haben, zu sagen: « Es gibt ein Schauen Gottes und seiner ewigen Wahrheiten ».[1] Unter diesen Philosophen ist der Kölner Privatdozent *Dr. Johannes Hessen* zu nennen, der im letzten Dezennium eine sehr fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit auf dem Gebiete der Augustinusforschung entfaltet hat. Im Jahre 1916 veröffentlichte er die in der Schule Mausbachs ausgearbeitete Dissertation « Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus ».[2] Sie blieb in Hauptpunkten (die Natur der intellektuellen Erkenntnis und die Erkenntnis der Existenz Gottes) nicht unangefochten.[3] Nachdem Hessen zugegeben, daß die aristotelische Abstraktionslehre bei Augustin sich nicht finde, beschäftigte er sich besonders mit dem Problem der augustinischen Gotteserkenntnis, dessen Lösung, wie er sie in seiner Dissertation geboten, auch nicht allgemeine Zustimmung gefunden hatte. Die Ergebnisse seiner Forschungen legt er zunächst in der Schrift dar: « Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus », sodann in: « Der augustinische Gottesbeweis », und gelegentlich auch in andern Veröffentlichungen. In einer seiner neuesten Schriften: « *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart* »[4], macht Hessen den Versuch, den Bischof von Hippo, den neuere Kulturphilosophen und Historiker (Windelband, Harnack) den « ersten modernen » Menschen nennen, dem modernen Menschen als den sichersten Pfadfinder auf dem Wege zu Gott vor Augen zu stellen.

Wir greifen aus dieser Schrift *drei Hauptmomente* heraus: Hessens Angriff auf den kosmologischen Gottesbeweis, sodann seine Versuche,

[1] Leben Jesu, II. 83 f.

[2] Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIX 2, Münster i.W.

[3] Vgl. Philos. Jahrbuch 1917, 216 ff., und *Kälin*, Die Erkenntnislehre des hl. Augustin, Sarnen, Ehrli 1920.

[4] Stuttgart, Verlag Strecker und Schröder, 1924.

dem modernen Menschen neue Wege zu bahnen, um zum Dasein Gottes zu gelangen, sei es durch die kultur- oder wertphilosophische Begründung der Religion, oder sei es durch die unmittelbare Gottesschau.

Der Wert der augustinischen Gottesbegründung liegt nach Hessen darin, daß wir in ihr nicht jenen Denkschwierigkeiten begegnen wie beim kausalen Gottesbeweis, den die neuscholastische Philosophie, dem hl. Thomas folgend, führe. Hessen bringt den sogenannten kosmologischen Gottesbeweis, wie er gewöhnlich von den Apologeten geführt wird, in die folgende Form :

Alles, was entsteht, hat eine Ursache.
Die Welt ist entstanden.
Folglich hat die Welt eine Ursache.

In allen diesen Sätzen findet nun « der erkenntniskritisch geschulte Blick », wie unser Augustinusforscher meint, « erhebliche Schwierigkeiten, Aporien ».

Die erste Denkschwierigkeit liegt nach seiner Anschauung im *Obersatz*, der das Kausalprinzip ausdrückt, und zwar besteht sie darin, daß der Begriff Ursache, wie Geyser lehrt, zu den umstrittensten Problemen der Philosophie gehöre. Das beweise übrigens auch die Geschichte des Kausalproblems ; denn hier ständen sich zwei Ansichten gegenüber, wovon die eine dem Kausalprinzip objektive Geltung zuerkenne, die andere sie ihm aber abspreche.

Aber müssen wir mit Hessen oder mit Isenkrahe, der mit seiner Schrift : « Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises »[1] offenbar einen nicht geringen Einfluß auf das Denken Hessens ausgeübt hat, schon deswegen an der sichern Erkenntnis eines Dinges verzweifeln oder darauf verzichten, es in seinem wahren Wesen zu erfassen, weil sich darüber widersprechende Ansichten gebildet haben ? Dann dürften wir es aber noch viel weniger wagen, über die Natur der augustinischen Gotteserkenntnis etwas Bestimmtes zu sagen, weil darüber auch schon die mannigfaltigsten Ansichten geäußert worden sind und weil es unvergleichlich schwieriger ist, sie in ihrer wahren Natur zu erfassen als den Begriff Ursache oder das Kausalprinzip. Daß aber der Begriff Ursache in so verschiedener Weise definiert worden ist, wie Isenkrahe in seiner schon erwähnten Schrift darlegt, ist leicht zu begreifen, wenn man bedenkt, daß die

[1] Kösel'sche Buchhandlung, Kempten und München 1915.

Natur der Erkenntnislehre von ausschlaggebender Bedeutung für die Lösung eines solchen Problems ist. Wer mit Locke, Hume und den übrigen Empiristen nur die Sinneserfahrung als die einzige Quelle der Erkenntnis annimmt, kann den Begriff Ursache nicht bilden, kann auch das Verständnis, das zwischen Ursache und Wirkung besteht, nicht wahrnehmen, sondern er vermag nur eine Aufeinanderfolge von zwei Erscheinungen festzustellen. Für die Empiristen ist es daher auch nicht möglich, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieses Prinzips nachzuweisen, es kann für sie nur soweit Geltung haben als es beobachtet worden ist. Wer mit Kant und den übrigen Idealisten den Begriff der Kausalität als etwas rein Subjektives betrachtet, muß leugnen, daß zwischen Künstler und Kunstwerk an sich das Verhältnis der Ursächlichkeit bestehe, er gelangt also wieder zu einem andern Begriffe von der Ursache und der Kausalität als die Empiristen. Alle aber, die mit Thomas und Aristoteles dem Menschen neben dem niedern auch ein höheres Erkenntnisvermögen zuschreiben und annehmen, daß diese Erkenntnisvermögen von Natur aus auf die Wahrheit hingeordnet sind, werden die Begriffe Ursache und Wirkung und deren Verhältnis, die Kausalität, in wesentlich gleicher Weise bestimmen; bei allen jenen, die wirklich den beiden großen Denkern auf philosophischem Gebiete folgen, gehört darum das Kausalprinzip sicherlich nicht zu den umstrittensten Problemen.

Nach Hessen würden freilich auch die an der Scholastik orientierten Philosophen bei der Begründung des Kausalprinzips als eines analytischen Urteils weit auseinandergehen. Aber als einzigen Vertreter der Scholastik, und zwar der Neuscholastik in Deutschland, führt er nur Geyser an. Andere Anhänger der Neuscholastik, die sich auch oder vielleicht noch besser an Thomas von Aquin orientiert haben, würdigt Hessen in ihrer Begründung des Kausalprinzips nicht. Und doch hätte er bei vielen die Denknotwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieses Prinzips in einer Art und Weise begründet finden können, daß auch der « erkenntnis-kritisch geschulte Blick » des « modernen Menschen » sich daran nicht zu stoßen vermöchte. Wir verweisen nur auf Gutberlet [1], Hugon [2], Pesch [3], Franzelin [4]. Gewiß ist nicht zu leugnen,

[1] Metaphysik, 1906, 127 f.
[2] Metaphysica, III. 117 f.
[3] Institutiones logicales, III. 373 ff.
[4] Zeitschrift für katholische Theologie 1924. 196 ff.

daß manche Beweise, die für das Kausalprinzip gebracht werden, nicht stichhaltig sind; sie enthalten eine petitio principii, weil der Versuch unternommen wird, das Kausalprinzip direkt zu beweisen. Wer aber das Prinzip indirekt begründet, es auf das Kontradiktionsprinzip zurückführt, macht sich dieses Fehlers nicht schuldig.

Bringen wir das Kausalprinzip in folgende Form: *was zu existieren anfängt, hat eine Ursache*, so läßt sich ohne Zweifel dartun, daß dieses Prinzip als ein analytisches Urteil Allgemeingültigkeit und Denknotwendigkeit aufweist. Analytisch ist jenes Urteil, dessen Wahrheit sich aus der Vergleichung von Subjekt und Prädikat ergibt, oder dessen Prädikat im Subjekt enthalten ist. Nun trifft dies aber bei dem Satze zu: was zu existieren anfängt, hat eine Ursache. Denn wenn etwas notwendig zu existieren anfängt, muß ein hinreichender Grund für den Anfang der Existenz da sein. Dieser Grund liegt entweder im Dinge selbst oder in der reinen Möglichkeit oder im Nichts oder endlich in einem andern Wesen.

Das *Ding selbst* kann nicht der Grund sein, daß es zu existieren anfängt; denn dann müßte es sich selbst hervorbringen, müßte daher sein, daß es wirken oder sich selbst hervorbringen könnte, es dürfte noch nicht sein, weil es erst ins Dasein treten soll. Es liegt also ein Widerspruch darin, daß ein Ding in dem Sinn Grund seiner Existenz sein kann, daß es durch sich selbst zu existieren anfängt. Man kann jenen Satz: was zu existieren anfängt, hat den Grund der Existenz in sich selbst, nicht in dem Sinne fassen, als ob damit gesagt sein sollte: es existiere dieses Ding kraft seiner Wesenheit oder als ob seine Wesenheit die Existenz verlange; denn, was die Wesenheit fordert, *wird* nicht, fängt nicht zu existieren an, sondern es ist so ewig und unwandelbar wie die Wesenheit selbst.

Ebenso kann die reine *Möglichkeit* nicht Grund der anfangenden Existenz sein, da die Möglichkeit ewig ist, und also mit dem hinreichenden Grunde auch die Existenz ewig sein müßte, nicht anfangen könnte. Möglich sind ja auch zahlreiche andere Dinge, die nicht anfangen zu existieren. Also kann die Möglichkeit nicht hinreichender Grund sein, daß etwas wird. Man könnte allerdings einwenden, die Möglichkeit sei für das eine Ding, das zu existieren anfängt, der hinreichende Grund, für ein anderes nicht. Doch diese Annahme verstieße gegen das Kontradiktionsprinzip.

Das *Nichts* kann nicht hinreichender Grund eines Dinges sein, das zu existieren anfängt, weil der hinreichende Grund ein Etwas ist,

und zwar nicht eine bloße Negation oder Privation, sondern etwas Positives.

Es muß also ein Ding, das zu existieren anfängt, den Grund seiner Existenz *in einem andern Wesen* haben. Ein Wesen aber, das in positiver Weise der Grund ist, daß ein anderes Ding zu existieren anfängt, wird *Ursache* genannt. Also verlangt jedes Ding, das zu existieren anfängt, eine Ursache.

Hessen wird uns vielleicht erwidern, wie er es auch Geyser gegenüber getan hat: « Der Kern dieses Beweises ist der Gedanke, daß der logische Satz vom hinreichenden Grunde auch im realen Bereich gelten muß, weil Denken und Sein übereinstimmen. »[1] Daß dem aber so ist, ergibt sich daraus, daß die Erkenntnis nur dann wahr ist, wenn sie der Wirklichkeit entspricht, d. h. das Prinzip vom hinreichenden Grunde hat in der logischen oder Erkenntnisordnung nur seinen Wert, wenn es auch in der Seinsordnung gilt, die Dinge sind ja das Maß für den Intellekt, nicht dieser das Maß für die Dinge. Weil aber Hessen dieses Prinzip in der logischen Ordnung nicht leugnet, so muß er auch zugeben, daß es in erster Linie im realen Bereich seine Geltung besitzt und erst in zweiter Linie im logischen.

Der indirekte Beweis für das Kausalprinzip kann auch kürzer so geführt werden: was entsteht, muß eine Ursache haben. Diese ist entweder in ihm oder in einem andern Dinge gelegen. Im Dinge selbst kann die Ursache nicht gelegen sein, denn dann müßte es als Ursache schon existieren, als Wirkung dagegen, d. h. sofern es erst zu existieren anfängt, dürfte es noch nicht sein. Es verstößt also die Annahme, ein Ding sei Ursache seiner selbst, gegen das Kontradiktionsprinzip. Ein Ding, das zu existieren anfängt, kann also sein Dasein nur einem andern Dinge verdanken, dieses aber nennen wir Ursache. Also ergibt sich aus diesem Beweise, daß in dem Satze: was zu existieren anfängt, hat eine Ursache, das Prädikat im Subjekte enthalten ist. Da nun das Kausalprinzip als analytisches Urteil aus der Wesenheit des Prädikates sich ergibt, und dies mit Evidenz, so muß es denknotwendig und allgemeingültig sein, da ja die Wesenheit eines Dinges unveränderlich und notwendig ist. Somit ist es möglich, die Denknotwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips durch Begriffsanalyse und durch Zurückführung auf das Prinzip des Widerspruches zu beweisen, der Obersatz des kosmologischen Gottesbeweises enthält demnach keine unüberwindliche Aporie.

[1] Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart, 56.

Daß es für die katholische Apologetik geradezu eine « kopernikanische Wendung »[1] bedeutete, wenn das Kausalprinzip preisgegeben würde, weil es nicht als absolut notwendig und allgemeingültig bewiesen werden könnte, geben wir gerne zu. Eine solche Kopernikustat — Kant rühmte sich einst einer ähnlichen — wäre für die Wissenschaft schlechthin furchtbar verhängnisvoll ; denn der Skeptizismus und Agnostizismus wären die notwendige Folge.

Auch im *Untersatz* des kosmologischen Gottesbeweises : Die Welt ist entstanden, erblickt Hessen eine unüberwindliche Schwierigkeit. Diese besteht darin, daß die Kontingenz der Welt sich nicht stringent nachweisen lasse. Wenn nämlich manche Apologeten die Kontingenz dadurch begründen, daß sie sagen, man könne sich die Welt ohne logischen Widerspruch weg*denken*, d. h. als nicht existierend denken, folge daraus nicht schon ohne weiteres notwendig, daß ihr auch in Wirklichkeit die Existenz nicht zukomme. « Beweist die *ideale, logische* Kontingenz der Welt, die in der Denkmöglichkeit ihrer Existenz liegt, schon ohne weiteres ihre *reale, metaphysische* Kontingenz ? Wäre es nicht möglich, daß die Welt mir infolge der Beschränktheit meines menschlichen Erkennens als kontingent erschiene, während sie in Wirklichkeit doch notwendig existierte ? Ich sehe jedenfalls keine Möglichkeit, diesen Einwand des kritischen Denkens wirklich zu entkräften. Kann dieses doch noch darauf hinweisen, daß es im Laufe der Philosophiegeschichte zahlreiche tiefe und scharfsinnige Denker gegeben hat, die das Sein der Welt als ein ens necessarium betrachteten. Alle monistischen und pantheistischen Systeme sind auf diesen Gedanken aufgebaut. »[2]

Aber auch diese zweite Aporie vermag derjenige, der sich in der scholastischen Literatur über diese Frage etwas weiter umsieht, zu beseitigen. Wenn die Apologeten die Kontingenz der Welt damit beweisen, daß sie behaupten, es liege kein Widerspruch darin, die Welt auch als nicht existierend zu denken, so läßt sich gegen diesen Beweis, wird er richtig erfaßt, nichts einwenden. Wer Zeuge ist vom Entstehen und Vergehen im Weltgeschehen, wer die Welt richtig erfaßt, erkennt mit Evidenz, daß er sie nicht als notwendig existierend denken *darf*, sondern daß er sie sogar als kontingent denken *muß*.

Zudem ist dieser Beweis nicht der einzige, woraus sich die Kontingenz der Welt ergibt. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird aus den Beweisen ersichtlich, die wir im folgenden bringen.

[1] A. a. O. 59. [2] A. a. O. 60 f.

Wenn die Welt kraft ihrer Wesenheit existierte, so besäße sie auch kraft ihrer Wesenheit alles, ohne das sie nicht existieren kann. Nun aber ist die Materie vermöge der Wesenheit weder in Ruhe oder in einer bestimmten Bewegung, noch hat sie einen bestimmten Ort, Aggregatzustand und eine bestimmte Figur, sondern sie verhält sich, wie die Erfahrung lehrt, gegen dies alles indifferent. Überdies könnte sie, wenn sie dies alles vermöge ihrer Wesenheit besäße, sich niemals ändern; denn das Wesen einer Sache ist unveränderlich. Nun aber ist die Materie veränderlich. Also besitzt die Materie die Existenz nicht vermöge ihrer Wesenheit oder nicht aus sich, ist also nicht a se, nicht unentstanden.

Die Weltordnung ist nicht durch Zufall entstanden, sondern muß auf eine geistige, höchst intelligente Ursache zurückgeführt werden. Die Welt ist daher nicht das allein Existierende, sondern außer der Welt muß es noch ein anderes Sein geben. Nehmen wir an, dieses Sein sei wiederum von einem andern Sein abhängig, dann existiert außer der Welt und jenem Sein noch ein drittes Sein usw. Man darf aber in der Abhängigkeit der Dinge voneinander nicht ins Unendliche fortschreiten; denn eine Reihe von Ursachen, wovon die eine die Wirkung der andern ist, kann nur existieren, wenn es eine erste Ursache gibt, die nicht mehr von einer andern Ursache hervorgebracht, nicht Wirkung, sondern nur Ursache ist. Wie nämlich der hl. Thomas lehrt, ist unter den Wirkursachen, von denen die eine die andere hervorbringt, die erste die Ursache der zweiten oder mittleren, die mittlere ist die Ursache der letzten, mag es dann eine oder mehrere Mittelursachen geben. Gibt es keine erste Ursache, so gibt es auch keine mittlere Ursache. Nimmt man aber eine unendliche Reihe von Wirkursachen an, so ist keine dieser Ursachen die erste; also gibt es auch keine mittlere Ursache. Dies ist aber offenbar falsch; also muß es eine erste Wirkursache geben. Es ist daher in Rücksicht auf die zufälligen Dinge eine erste Ursache anzunehmen, die in jeder Hinsicht ganz vollkommen, ganz Akt und in keiner Weise in Potenz ist. Nun aber kann die Materie dieses absolut vollkommene Prinzip nicht sein; denn sie ist in vielfacher Hinsicht in Potenz, unvollkommen, weil sie sich indifferent verhält gegen einen bestimmten Ort, Aggregatzustand, gegen eine bestimmte Figur, gegen den Zustand der Ruhe und Bewegung, also ist die Materie nicht a se, nicht unentstanden. Aus dem gleichen Grunde sind auch jene geistigen Substanzen, die verschiedene Erkenntnis- und Willensakte setzen, nicht absolut vollkommen, also nicht a se.

Zudem ist es ein wissenschaftliches Prinzip, zur Erklärung von Tatsachen nicht mehr Ursachen anzunehmen, als sich auf Grund davon erweisen lassen. Nun läßt sich aus der Existenz eines absolut vollkommenen Seins, *einer* Ursache, die in jeder Beziehung vollkommen, ganz Akt und daher a se unentstanden ist, die Existenz aller andern Dinge, die außer ihr sind, erklären. Also ist die Welt nicht a se, nicht unentstanden. Wollte man sie dennoch als unentstanden betrachten, so müßte man dies nach dem Vorausgehenden als eine rein willkürliche Annahme bezeichnen.

Was Hessen in seiner Ansicht, die Kontingenz der Welt lasse sich nicht beweisen, mächtig bestärkt, ist die große Reihe der tiefen und scharfsinnigen Denker, die das Sein der Welt als ein ens necessarium betrachteten und die Tatsache, daß alle monistischen und pantheistischen Systeme auf diesen Gedanken aufgebaut sind.[1] Dazu bemerken wir folgendes : wir möchten in keiner Weise in Abrede stellen, daß auch die Begründer oder Anhänger falscher Systeme in mancher Beziehung sehr tiefe und scharfsinnige Denker seien und ihr System, nachdem sie es einmal auf eine falsche Grundlage gestellt haben, wie dies bei Kant und Spinoza der Fall ist, folgerichtig ausbauen können, ist es doch auch möglich, nachdem man einmal in einen falschen Zug eingestiegen, einen ganzen Erdteil fahrplanmäßig zu durchqueren. Daß aber der Pantheismus und der Monismus in ihrem Wesen an einem argen Widerspruch leiden und daher falsch sind, läßt sich mit Stringenz nachweisen. Daher sind diese Systeme eine schlechte Begründung oder eine schwache Stütze für die These, daß die Kontingenz der Welt sich nicht mit Sicherheit beweisen lasse.

Vor eine dritte Aporie stellt uns Hessen im *Schlußsatz* des kosmologischen Gottesbeweises. « Das kosmologische Argument führt . . . ., wenn man die Prämissen gelten läßt, zu einem ens necessarium oder ens a se, das die Ursache der Welt ist. Nun ist aber offenbar von diesem metaphysischen Begriff des ens a se bis zur religiösen Gottesidee noch ein weiter Weg. Denn für diese sind von fundamentaler Bedeutung gewisse ethische Wertprädikate (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe). Die Philosophen, die aus dem Begriff des ens a se den theistischen Gottesbegriff herleiten wollen, stehen damit vor einer Schwierigkeit : Wie lassen sich aus einem *metaphysischen* Begriff *ethische* Prädikate, wie aus einem *Seins*begriff *Wert*momente gewinnen ? Die

[1] A. a. O. 61.

Philosophen, denen diese Schwierigkeit zum Bewußtsein kommt, helfen sich mit dem scholastischen Axiom : Omne ens est bonum, Alles Sein ist gut, wertvoll. Auf dieses Axiom gestützt, vollziehen sie den Übergang vom Sein zum Wert, vom metaphysischen zum ethischen Gebiet, vom Begriff des ens a se zur theistischen Gottesidee.

Allein es fragt sich, wie es mit der logischen Begründung des viel berufenen Axioms bestellt ist. Hier betont nun von Hertling mit Recht, daß die Gleichsetzung des ens mit dem verum und bonum den *theistischen Standpunkt bereits voraussetzt.* » « Diese Proprietäten », so bemerkte er, « haben nur von dem Standpunkte einer theistischen Weltanschauung aus einen Sinn ; denn ontologisch wahr ist alles Seiende, sofern es den Ideen des schöpferischen Urhebers entspricht, und ontologisch gut, sofern es mit dem göttlichen Willen übereinstimmt ». « Die Philosophen, die aus dem Begriff des ens a se den theistischen Gottesbegriff herleiten wollen, setzen diesen also in Wirklichkeit schon voraus, begehen mithin bei ihrer Deduktion eine petitio principii. » [1]

Doch auch diese Schwierigkeit ist für denjenigen nicht da, der in die thomistische Beweisführung für die Existenz Gottes etwas tiefer eindringt. Mittels des Kausalprinzips steigt der menschliche Intellekt vom kontingenten Sein zu Gott auf, dem actus purus. Wenn aber Gott reine Vollkommenheit ist, dann ist er dies nicht bloß inbezug auf sein Wesen, sondern auch inbezug auf seine Attribute. Er erkennt somit alles auf das vollkommenste, er will aber auch alles auf das vollkommenste. Daher kann er in keiner Weise mit seinem Willen von der Norm der Sittlichkeit, die er selbst ist, abweichen, er muß also als das absolut vollkommenste Wesen mit allen sittlichen Tugenden ausgestattet sein, kurz gesagt, er muß, weil actus purus, auch als das in ethischer Beziehung vollkommenste Wesen aufgefaßt werden. Daraus ergibt sich, daß der Weg vom Gottesbegriff des ens a se oder des actus purus bis zur religiösen Gottesidee nicht so weit ist, wie Hessen glaubt, und daß dieser Weg ohne petitio principii zurückgelegt werden kann. Damit fällt die Aporie weg, die im Schlußsatz enthalten sein soll.

Die Behauptung, daß die « Gleichsetzung des ens mit dem bonum den theistischen Standpunkt bereits voraussetzt », ist falsch ; denn die beiden Begriffe, sofern sie ontologisch gefaßt werden, kommen darin überein, daß sie ein Ding bezeichnen, das in irgend einer

[1] A. a. O. 62 f.

Richtungen der Gegenwartsphilosophie, der sog. Wertphilosophie der Badenerschule sich wiederfinde.

Nach Hessen [1] soll es aber für Augustin außer dieser mittelbaren, rational-diskursiven noch eine unmittelbare, mystisch-intuitive Gotteserkenntnis geben. « Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit » soll sich aus seinen Ausführungen ergeben, daß es nach der Ansicht des Kirchenvaters *schon hienieden ein gewisses Gottschauen gebe.* Seine Ergebnisse über dieses Problem zusammenfassend, schreibt Hessen : « Auf den Höhen der mystischen Kontemplation tritt die Seele *in unmittelbaren Kontakt* mit Gott, nimmt das Göttliche *intuitiv* wahr, *schaut* Gott *unmittelbar.* Freilich ist diese mystische Gottesschau recht unvollkommen. Sie ist nicht nur zeitlich begrenzt, indem sie bloß einen kurzen Augenblick dauert, sondern auch inhaltlich beschränkt, insofern sich ihr « Was » nur ganz unbestimmt (aliquid incommutabile) angeben läßt. Andrerseits aber gewährt sie dem Schauenden eine unmittelbare und *zweifelsfreie Gewißheit* über das Dasein des geschauten Gegenstandes. » [2]

Nach dieser Auffassung wäre es also für einen jeden Menschen möglich, Gott nicht bloß auf rational-diskursive Weise zu erkennen, sondern ihn, ohne besondern Gnadenbeistand, auf natürliche Weise auch unmittelbar zu schauen, ja für den modernen Menschen würde diese Art und Weise, Gottes Dasein zu erkennen, viel mehr Gewißheit bieten als die üblichen kausalen Gottesbeweise.

Es ist hier nicht der Ort, um all die Augustinustexte, die Hessen zur Begründung seiner Ansicht bringt, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Es ist dies bereits von *Geiger* geschehen, der in seiner beachtenswerten Schrift : Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart [3], alle in dieses Problem einschlägigen Veröffentlichungen Hessens würdigt. Obschon wir Geigers Ansichten in einigen untergeordneten Fragen nicht teilen, pflichten wir seinem abschließenden Urteil bei : « Wenn Augustinus vom Schauen Gottes redet, so ist Objekt dieser Intuition Deus-veritas-sapientia-lux-summa vita-summum bonum-caritas. Der Mensch findet als Ebenbild Gottes in sich als Wesenszüge seines Geistes Wahrheit, Weisheit, Güte. Durch die Einkehr in sein Inneres, durch Selbstschau wird dieses Gottesbild unmittelbar erkannt. Es bedarf eines Aufschwunges der Seele, der Geist muß nun über sich hinausgehen (transcendere) ; dann wird er gleichsam durch diese Wegweiser zum Göttlichen, zum Ewigen

[1] A. a. O. 79 ff. [2] Freiburg, Herder 1926, 54 f. [3] A. a. O. 91.

hingelenkt und schaut in der ewigen Wahrheit und Weisheit Gott. Soweit und nicht mehr kann man von natürlicher Intuition reden. Eine natürliche Intuition, kraft deren wir Gott selbst unmittelbar erkennen können, hat Augustinus nicht gelehrt. Das ist der Sinn der verschiedenen Ausdrücke « Gott schauen ». Wenn wir früher über die Natur der augustinischen Gotteserkenntnis uns in dem Sinne geäußert haben, daß nach der Ansicht des Kirchenvaters die Dinge der Außenwelt den Geist nur zur Rückkehr in sich selbst anzuregen haben, damit er die unwandelbare, über ihm stehende Wahrheit nicht *erschließe*, sondern *unmittelbar erfasse* [1], so wollten wir im wesentlichen dasselbe behaupten, was Geiger betont, der Mensch vermöge Gott selbst nicht unmittelbar zu erfassen oder zu erkennen, wohl aber dessen Abbild, die unveränderliche Wahrheit. Dieser Ansicht dürfte jeder unbefangene Leser, der Augustin nicht auf das Prokrustesbett moderner Intuitionsphilosophen, z. B. Schelers, spannen möchte, zustimmen.

Die Frage nun, wie Augustin von der Erkenntnis der unveränderlichen Wahrheit aus zur Erkenntnis Gottes selbst gelangt, ist viel schwieriger zu lösen als das Problem, ob Augustin eine natürliche intuitive Erkenntnis angenommen hat oder nicht. Wir haben die Ansicht vertreten, daß der Kirchenvater die unveränderliche Wahrheit, die zunächst nur ein Allgemeinbegriff, etwas Logisches ist und nicht aus der Außenwelt abstrahiert ist, hypostasiere, um zur realen Existenz Gottes zu gelangen, indem wir darauf hinwiesen, daß es auch der platonischen Philosophie, die Augustins Denken beeinflußt hatte, eigen gewesen sei, Ideen zu verdinglichen. [2] Hessen will nun allerdings in Anlehnung an Baeumker nicht anerkennen, daß es sich bei Augustin um eine einfache Hypostasierung eines Allgemeinbegriffes handle ; er glaubt, es sei der Normgedanke, der den Intellekt zur Existenz Gottes hinüberführe. Diese Lösung befriedigt uns aber auch nicht ; denn wenn, wie Baeumker betont, nicht von realen Dingen aus, sondern von dem nach Augustin im Menschengeist a priori vorhandenen Wahrheitsbegriff auf die Existenz Gottes geschlossen wird, gelangen wir nicht zum realen, sondern nur zum idealen Dasein Gottes. Daher entspricht uns die Auffassung besser, wonach der Kirchenvater die Wahrheit verdinglicht, und zwar aus dem Grunde, weil er, wie Geiger schreibt, die Überzeugung, daß Gott existiert, nie verloren hatte und

[1] *Kälin*, Erkenntnislehre des hl. Augustin, 72 f.
[2] A. a. O. 70 f.

er daher, wie von Hertling bemerkt, keinen besondern Gottesbeweis für das Dasein gebraucht hat; die unveränderliche, über seinem Geiste stehende Wahrheit war für ihn gleichsam Wegweiser zum Göttlichen und Ewigen hin. Wenn es wahr ist, wie Hessen selbst sagt, daß Augustin an manchen Orten eine Hypostasierung des Wahrheitsbegriffs vollzieht, warum soll es nicht auch hier angenommen werden dürfen, wo es sich darum handelt, von der unveränderlichen Wahrheit zur Existenz Gottes zu gelangen, zumal besonders folgende Stelle dafür spricht: Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem mentem sit, Deum esse. [1]

Übrigens wie man sich auch zu Augustins Begründung der Existenz Gottes stellt, ob man annimmt, der Mensch gelange durch Hypostasierung der Wahrheit zu Gott, oder er erschließe das Dasein Gottes auf Grund der apriorischen Normen des Wahren, Guten und Schönen, oder er vermöge schon hinieden Gott intuitiv zu erkennen, immer sehen wir uns vor Aporien gestellt. Sicherlich behauptet Hessen, wie sich aus unsern Ausführungen ergibt, viel zu viel, wenn er schreibt, daß er mit aller wünschenswerten Deutlichkeit nachgewiesen habe, es gebe nach Augustin für den Menschen schon hienieden ein gewisses *unmittelbares Gottschauen*, das dem Schauenden eine *zweifelsfreie Gewißheit* über das Dasein Gottes gewähre.

Aber auch in der rational-diskursiven Gotteserkenntnis, die Hessen dem Bischof von Hippo zuschreibt, ist eine große Aporie gelegen. Denn was berechtigt, von den logischen, ethischen und ästhetischen Normen, die nicht aus der innern oder äußern Erfahrung geschöpft und daher nicht auf einer realen Grundlage begründet sind, auf einen realen « Substanzgrund » dieser Normen zu schließen?

Noch klarer tritt das Ungenügende eines solchen Gottesbeweises zutage, wenn dieser, wie es Hessen nachzuweisen sucht, mit der kultur- oder wertphilosophischen Begründung der Religion, wie sie die Badener Schule vertritt, sich decken soll. Es ist gleichgültig, ob man mit Windelband Gott als ein Postulat der « theoretischen » und nicht mit Kant als ein Postulat der « praktischen » Vernunft betrachtet; wir gelangen durch diesen Gottesbeweis, wie ihn der Begründer der Badener Schule vorschlägt, gleich wie bei Kant nicht über eine bloß subjektive, apriorische Begriffswelt hinaus zu einem realen, persönlichen Wesen; jener « übererfahrungsmäßige Lebenszusammenhang der Persönlich-

[1] De ver. relig., c. 31, n. 57.

keiten », den Windelband mit dem Namen *Gottheit* bezeichnet, ist, wie die logischen, ethischen und ästhetischen Begriffe oder Normen, nicht in einer realen Innen- oder Außenwelt begründet, daher nicht etwas Objektiv-Reales, sondern nur etwas Subjektiv-Logisches.

Angesichts der von uns hervorgehobenen Schwierigkeiten, die in der augustinischen Gottesbegründung, besonders wie sie Hessen aufgefaßt wissen will, enthalten sind, müssen wir es entschieden verneinen, daß diese Art von Gottesbegründung für den modernen Menschen ein wertvoller Ersatz ist an Stelle der alten, wie wir sie bei St. Thomas von Aquin finden. Die so sicheren quinque viae verlassen, auf denen der Aquinate den menschlichen Intellekt zu Gott hinaufführt, um dafür dem Gottesbedürfnis mittels eines modernen neukantianischen Surrogates entgegenzukommen, hieße den Quell lebendigen Wassers verlassen, und Brunnen graben, die durchlöchert sind und kein Wasser zu halten vermögen. [1]

[1] Vgl. Jerem. 2, 13.

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

III.

Die Lehre von Akt und Potenz als tiefste Grundlage der thomistischen Synthese.

Die klare Unterscheidung von Glaube und Wissen, die Thomas auf Grund der Lehre von Akt und Potenz machte, war wichtig. Wichtig, weil er damit scharf gezeichnete Grenzlinien zwischen der Philosophie und Theologie, Natur und Übernatur zog. Wichtig, weil er damit die Harmonie beider ermöglichte. Noch wichtiger, weil er beiden ein eigenes Gebiet zuwies und damit der Philosophie auf ihrem Gebiete die Autonomie, ihre Selbständigkeit vindizierte. Am wichtigsten deshalb, weil er damit die Rechte der Vernunft und Philosophie begründend und verteidigend, dem *Fideismus* und *Traditionalismus*, der stets wieder und auch im 13. Saeculum kühn das Haupt erhob, für alle Zeiten den Fehdehandschuh hinwarf. Der Fideismus hat in Thomas von Aquin einen ebenso scharfen, unversöhnlichen Gegner als der *Rationalismus !*

Die konsequente Weiterbildung der aristotelischen Lehre von Akt und Potenz ermöglichte es Thomas, im Gegensatz zur augustinisch-arabischen Richtung des 13. Jahrhunderts, *Geist* und *Sinneswelt*, *Subjekt* und *Objekt*, *Verstand* und *Wille*, *Vielheit* und *Einheit* der Weltdinge tiefer und klarer zu unterscheiden und durch die Unterscheidung sie in Harmonie zu bringen. Das alles, miteingeschlossen seine Lösung von Glaube und Wissen, gab dem Aquinaten seine *eigene Stellung* im 13. Jahrhundert und begründete jene Richtung, die wir heute unter dem Namen « Thomismus » kennen.

Die gewonnenen Resultate greifen bereits tief in den *innern* Kern der Thomismus hinein. So scheint es uns wenigstens. Denn Akt und Potenz als Quelle der Existenzberechtigung der Philosophie, als einzig wissenschaftlich erklärendes Prinzip der Harmonie von Geisteswelt und Sinneswelt, Subjekt und Objekt, Verstand und Wille, der Einheit und Vielheit der Weltdinge, das alles sind offenbar Momente, die den Thomismus nicht allein von andern Richtungen unterscheiden, sondern seine Synthese auch dem innern positiven Lehrgehalte nach berühren und charakterisieren. Weisen sie doch bereits darauf hin, daß Thomas mit der Materia prima als reiner Potenz und der einzigen forma substantialis im Kompositum, die beiden Grundprinzipien der *ganzen kosmologischen* und *psychologischen* Ordnung mit eiserner Folgerichtigkeit auf die Lehre von Akt und Potenz zurückführte. Wer daran sich noch einmal zurückerinnert, daß von der substanziellen Einheit der Konstituenten das Sein der Dinge überhaupt abhängt, vermag die Tragweite dieses Lehrpunktes einzuschätzen. *Ohne Akt und Potenz kein Mensch und kein Körper !*

Allein, damit haben wir die Lehre von Akt und Potenz in ihrer Bedeutung für den innern Gehalt des Thomismus nicht erschöpft. Und wir werden sie nicht erschöpfen, weil wir sie nicht erschöpfen können. Im ganzen philosophischen thomistischen Systeme tritt uns diese Lehre allüberall auf Schritt und Tritt entgegen. Sie ist ohne Übertreibung *die allertiefste Grundlage des ganzen logisch gegliederten Aufbaues der thomistischen Synthese, ausgehend von den ersten höchsten Ideen, fortschreitend von da zu den ersten Beweisprinzipien, von diesen sich weiter entwickelnd, induktiv und deduktiv, bis zu den höchsten und tiefsten Resultaten.* Alles das möchten wir noch etwas genauer klarlegen.

§ 1.

Die ersten transzendentalen Ideen.
(Das Sein.)

Die Geschichte der Philosophie ist Zeugin, welch ungeheure Schwierigkeiten die wissenschaftliche Abklärung des *Ursprungs der ersten* menschlichen Ideen den größten Denkern der Jahrhunderte bereitet hat. Wie die Entstehung der Idee des *Seins*, des *Einen*, des *Wahren*, des *Wissens*, des *Guten*, des *Glückes* erklären, da sie, wie der

große Augustinus schon gesagt [1], für jedes Erkennen, Streben und Werten der vorhandenen Dinge bereits Voraussetzung zu sein scheinen? Lag vielleicht nicht in dieser Schwierigkeit der Hauptgrund, warum Platos Ansicht von der Präexistenz der Ideen, zumal der höchsten, freilich in ganz verschiedenen Formen, immer wieder auflebte, bei Philo von Alexandrien, Plotin, Augustin, bei den Arabern, im Mittelalter bei den sogenannten Augustinern, herab bis zu dem Innatismus der kartesianischen Schule und dem Ontologismus?

Welche Stellung bezieht *Thomas* von Aquin zu unserem Problem? Er berührt die Frage des öftern. Maßgebend aber sind S. Th. I. q. 85. a. 3 und Quaestiones disp. de Verit. q. I. a. I; q. XI. a. I. Wir können in seiner Lösung der Frage der Klarheit halber und ganz seinen Ausführungen entsprechend, *vier* Stufen unterscheiden: den *Ausgangspunkt* bei der Lösung, das *Prinzip*, das er für die Lösung aufstellt, die *Lösung selbst* und endlich die *Folgerungen*, die sich daraus ergeben, die zugleich eine eminent methodische Bedeutung haben.

Ausgangspunkt.

Ausgang für den Ursprung der ersten Ideen, wie aller andern natürlichen Erkenntnisse überhaupt, ist die **Sinneserkenntnis**, die daher früher ist: « Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior, quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. » [2] Die Tatsache, daß der Mensch ohne begleitende Phantasiebilder weder etwas geistig zu erkennen noch zu erklären vermag, gilt auch für die ersten Ideen [3], denn « principium nostrae cognitionis est a sensu ». [4] Den Innatisten und Aprioristen aller Jahrhunderte setzt Thomas den Satz entgegen: die Seele ist anfangs eine *absolut unbeschriebene Tafel* [5], und wiederum « intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in *potentia* ad hujusmodi species *omnes* ». [6] Das berühmte Axiom: alles Erkennen ist in erster Linie ein *Leidendsein*, « intelligere est pati quoddam » [7], bezieht sich also auch auf die *ersten Ideen*. *Akt* und *Potenz* sind somit schon die Grundlage des Ausgangspunktes unseres zu lösenden Problems!

[1] Vgl. Trinit. II. 15; VIII. 3; X. 1; lib. arb. II. 8.
[2] I. 85. 3. [3] I. 84. 7; I. 84. 3. [4] I. 84. 6.
[5] I. 84. 3. [6] Ib. [7] I. 79. 2; I. 84. 3.

Lösungsprinzip.

Sie sind es auch für das von Thomas aufgestellte Lösungsprinzip! In Artikel 3 der S. Th. I. 85 stellt er die Frage: utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectiva? Die Antwort, die unser Prinzip enthält, lautet: genetisch ist auf dem ganzen Gebiete der intellektuellen Erkenntnis das **Allgemeinere früher als das weniger Allgemeine**, « cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis ».[1] Im Grunde genommen, stellt sich Thomas hier auf den Boden aller großen früheren Philosophen, die außer der Sinneserkenntnis eine geistige verfochten, Plato, Aristoteles, Philo, Plotin, die Araber, wenn auch nicht alle dem Satze den gleichen Sinn gegeben haben. Nur Duns Scotus hat später das Prinzip angefochten. Wie und warum, werden wir sehen.

Die Schwierigkeit des aufgestellten Prinzips liegt in der *Deutung seines Sinnes.* Hier drei Fragen: Was will Thomas mit diesem Prinzip *nicht sagen?* Was aber will er mit ihm *positiv* sagen? Wie hat er es *begründet?*

a) Das Prinzip seiner *irrigen* Auffassung nach. Der Satz: Das Allgemeinere ist früher als das weniger Allgemeine, bezieht sich per se 1. gar nicht auf die *Seinsordnung* der zuerkennenden Dinge, sondern nur auf die Erkenntnisordnung, auf die *Wissensordnung*, wenn ich mich so ausdrücken darf. Das ist zu betonen gegenüber dem Platonismus, der infolge seines absoluten Realismus das Allgemeinere immer auch für seinsvollkommener hielt als das weniger Allgemeine.[2] Aristotelisch gesprochen aber ist eher das Umgekehrte richtig. Jedenfalls ist in der Erkenntnis, in der wir von der Natur eines Dinges auf seine Eigenschaften schließen, das früher Erkannte — die Natur — sachlich vollkommener als das nachher Erkannte — die Eigenschaften. In der Erkenntnisordnung verhält sich die Sache umgekehrt. Hier ist das früher Erkannte unvollkommener und das nachher Erkannte vollkommener, denn es ist vollkommener, ein Ding nach *Natur und Eigenschaften* zu kennen, als nur seiner Natur nach.[3] — Diese Unterscheidung zwischen Seinsordnung und Erkenntnisordnung hat auch in der Kontroverse zwischen Cajetan und den Scotisten eine Rolle gespielt.[4]

[1] I. 85. 3. [2] I. 85. 3 ad 1, und ad 4. [3] Das.
[4] Thomae de Vio Cajetani, *De ente et essentia* (Lugduni 1572), q. 1. pag. 17-18.

Der Satz : « Das Allgemeinere ist früher als das weniger Allgemeine », drückt somit hier nur eine *Prioritas des Erkennens, Wissens aus.*

2. Aber selbst auf dem Erkenntnisgebiete dürfte noch eine weitere Einschränkung am Platze sein, um das aufgestellte Prinzip richtig zu fassen. Sie wird das Hauptargument entkräften, das Scotus gegen die These des hl. Thomas ins Feld geführt hat. Wie in der Natur, so gibt es auch in unserer Erkenntnis einen zweifach verschiedenen Gesichtspunkt, die *Zielordnung* — ordo intentionis — und die *Entstehungsordnung* — via generationis. [1] Die Zielordnung nennt Thomas auch die Ordnung der *Vollkommenheit* — ordo perfectionis. Mit Recht, denn, wie die Natur zum Vollkommensten als Ziel hingeordnet ist, so strebt der Verstand naturnotwendig zur vollkommenen Erkenntnis als Ziel hin, die das Erste, das « primum » ist in ordine intentionis. Und da die vollkommene Erkenntnis, weil das Ding von jedem andern klar unterscheidend, am wenigsten allgemein ist, kann in dieser Ordnung von einer Prioritas des Allgemeineren vor dem weniger Allgemeinen gar nicht die Rede sein. [2] Allein dieses Ziel des Wissens wird anfänglich *nur erstrebt*, ist nur das Erste der Absicht nach. In Wirklichkeit : ist es gemäß des Axioms : « Quod est primum in intentione, est ultimum in executione » das Letzte in der Erreichung und Auswirkung. Es setzt also die via generationis voraus und hier in der *Entstehungsordnung* unserer Erkenntnis — *genetisch* — allein gilt unser Prinzip : das Allgemeinere ist früher als das weniger Allgemeine.

3. Indes wagen wir es, noch eine dritte Einschränkung anzubringen. Thomas selber hat auf sie hingewiesen. [3] Sie bezieht sich auf den *Begriff des Allgemeinen selbst.* Das Allgemeine bedeutet nach seinem Vollsinne etwas, eine Wesenheit, insofern sie Beziehungen hat zu vielen. Die aus dem Phantasma abstrahierte Wesenheit — universale metaphysicum — ist offenbar früher als die erst aus einer Vergleichung entstandene Zuteilbarkeit derselben an viele — universale formale oder logicum — denn ohne die erstere wäre die letztere gar nicht da. Daraus folgt logisch, daß im Allgemeinbegriff selbst noch eine Prioritas des einen vor dem andern vorliegt, nämlich der Wesenheit vor der Zuteilbarkeit, mit andern Worten, daß genetisch das Universale metaphysicum dem logicum vorhergeht. Und in diesem Sinne und mit dieser Einschränkung muß das Prinzip : « Das Allgemeinere ist früher als das weniger Allgemeine » gefaßt werden.

[1] I. 85. 3 ad 1. [2] Ibid. [3] Ibid.

b) Damit ist uns die *positive* Erläuterung des Prinzips sehr erleichtert worden.

Wie jede andere Erkenntnis, so kann auch unsere intellektuelle Erkenntnis von einem Dinge — Mensch, Tier — eine doppelte sein : eine *deutliche* und *bestimmte*, « per quam distincte et determinate res cognoscuntur ». [1] Das ist der Fall, wenn ich den Allgemeinbegriff, z. B. Lebewesen, Mensch, nach all dem, was im Ganzen enthalten ist, nach seinen *aktuellen* und *potenziellen* Teilen unterschiedlich erkenne. Somit wird die deutliche Erkenntnis wieder ganz richtig in eine *potenziell* und *aktuell* deutliche unterschieden. [2] Gelingt es mir aber nicht, den Gegenstand nach seinen ihm eigenen aktuellen und potenziellen Teilen, Prinzipien und Elementen zu analysieren, so ist meine Erkenntnis von ihm offenbar eine *dunkle*, *unbestimmte*, weil nicht von jedem andern Objekte unterscheidende. Und das ist sie auch wieder im doppelten angedeuteten Sinne : entweder potenziell oder aktuell dunkel. [3]

Nun geht die Ansicht des hl. Thomas dahin, daß unsere ganze Erkenntnis ihrer Genesis, ihrem Werden nach, vom Unvollkommeneren und daher Dunkleren, Unbestimmten zum Vollkommeneren, Deutlicheren, Bestimmteren fortschreite, so zwar, daß die erste intellektuelle Erkenntnis von einem Dinge noch ganz dunkel wäre, der dann eine deutlichere und dann wieder eine deutlichere und dann noch eine deutlichere und erst nach den verschiedensten Mittelstufen und Mittelstadien die klare, bestimmte, vollkommene Erkenntnis des Dinges folgte. Unvollkommen, dunkel und unbestimmt ist aber unsere Erkenntnis von einem Dinge dann, wenn sie das Ding noch mit vielen andern vermengt, von ihnen nicht unterscheidet, wenn sie noch zu vielen zukommt, wenn sie noch *zu allgemein* ist. Und klarer und deutlicher wird sie also, wenn sie stufenweise weniger und weniger allgemein wird, bis sie endlich so verengt wird, daß sie nur dem Dinge zukommt, das man erkennen soll und will, z. B. den Menschen. So ist es evident für Thomas, daß unsere Erkenntnis ihrem Werden nach immer vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen fortschreitet. Dabei verhält sich in der Reihenfolge der Erkenntnisstufen und Grade die vorhergehende als unvollkommener Akt, der zwischen Akt und Potenz in der Mitte liegt, weil er nur teilweise Akt ist, teilweise aber

[1] I. 85. 3.
[2] Ibid. u. *Cajetan*, l. c. q. 1. pag. 5.
[3] Ib. Vgl. dazu : Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, von Fr. Zeph. *Gonzalez*, übersetzt von C. J. Nolte (Manz, Regensburg 1885), I. S. 219.

noch in Potenz zum Folgenden, bis wir in der klaren und deutlichen Erkenntnis des Dinges den vollkommenen Akt erreichen : « omne autem quod procedit de potentia ad actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum : actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam *distincte et determinate* res cognoscuntur ». [1] Somit führt Thomas auch die *Erklärung* unseres Lösungsprinzips auf die Theorie von *Akt und Potenz* zurück.

Allein damit ist unsere positive Erklärung noch nicht vollständig abgeschlossen. Gegenstand der Verstandeserkenntnis ist das Allgemeine, das Universale. [2] Das ist aber, wie schon oben bemerkt, ein doppeltes, das Metaphysicum und das Logicum. Folgerichtig bezieht sich der Werdegang unseres Erkennens, fortschreitend vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren, auf zwei verschiedene Ordnungen : die ontologische und logische.

α) Die *ontologische* ist die der *prima intentio.* Sie ist im Allgemeinbegriff das « *quid* », die *Wesenheit,* das, was materiell vielen zuteilbar ist. Sie ist, wie bereits gesagt, an sich früher erkannt als das logische Universale, denn ohne etwas, das Beziehungen zu vielen hat, gibt es auch keine Beziehungen. Sie ist das, was in der *Definition* der Naturdinge zum Ausdrucke kommt. Diejenigen Elemente und Prinzipien, welche die Definition konstituieren, werden die *aktuellen* Teile des Dinges und das ganze Wassein das *aktuelle Totum* und die Erkenntnis davon die *cognitio actualis* des Universale genannt. [3] So umfaßt die Definition des Menschen als « vernünftiges Lebewesen » in ihrer ganzen aktuellen Erkenntnis als Elemente : das « Vernünftigsein », « das Lebewesensein » und dieser Begriff setzt wieder den Begriff : « Leben » und « Sein » notwendig voraus. Thomas ist nun der Ansicht, daß auch da ein allmähliches Fortschreiten vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen stattfinde, d. h. daß ich den Menschen zuerst als Sein und Lebewesen erkennen muß, ehe ich ihn als vernünftiges Lebewesen zu definieren vermag, und das alles setzt wieder voraus, daß ich erst wissen muß, was « Sein » und « Leben » an sich ist. Folgerichtig setzt die *vollkommene aktuelle* Dingerkenntnis notwendig die *konfuse aktuelle* voraus, die vom Allgemeineren zum Bestimmteren, weniger Allgemeinen fortschreitet.

[1] I. 85. 3.
[2] Ib.
[3] Ibid. *Cajetan,* das. *Gonzalez,* das.

Wenn ich sage: der Mensch ist ein Sein, so ist das ganz richtig. Aber damit konfundiere ich ihn noch mit Gott und der Welt. Sage ich: er ist ein Lebewesen, so ist auch das richtig und genauer. Aber damit vermenge ich ihn noch mit jedem andern Lebewesen.

β) Die logische Ordnung ist die der *secunda intentio*, der *Zuteilbarkeit an viele,* also der *gedanklichen Beziehungen* der Begriffe und ihrer Unterordnung als Gattungen, Arten usw. Auch da verhält sich die Gattung zu den Arten wie ein Ganzes zu den Teilen. Aber dieses Ganze wird ein *potenzielles genannt,* weil die Gattung die Arten nur potenziell enthält. Und so ist es bei jedem logischen Ganzen in Beziehung zu seinen Teilen.[1] Wer nun die Gattung kennt mit den in ihr potenziell enthaltenen Teilen, der besitzt vom logisch oder potenziell Ganzen eine klare Kenntnis = *vollkommene potenzielle* Erkenntnis des Universale. Wer aber nur weiß, was der Gattungsbegriff bedeutet, die potenziellen Teile aber ignoriert, hat nur eine dunkle konfuse Erkenntnis vom logisch Ganzen = *unvollkommene potenzielle* Erkenntnis des Universale. Und auch da hat Thomas Recht, wenn er behauptet, daß wir vom Unvollkommenen und Unbestimmten zum Vollkommeneren, Bestimmteren fortschreiten bei Erwerbung dieser Kenntnisse. Denn ohne daß ich den allgemeineren Gattungsbegriff « Sinneswesen » erfasse, was er bedeutet, kann ich Mensch und Tier unmöglich als seine ihm potenziell untergeordneten *Arten erkennen.*[2]

Somit ist sowohl in der ontologischen als auch in der logischen Ordnung das Werden der Erkenntnis ein Fortschreiten vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen. Gewiß sind logische und ontologische Ordnung verschieden und der Natur nach setzt die erstere die letztere voraus. Aber ihre Wechselbeziehung ist intim. Schließlich ist die logische Ordnung nur dazu da, um als Mittel und Methode, durch Unterordnung der Gattungs-, Arts- und Differenzbegriffe in der Definition das Dingwesen mit seinen daraus sich ergebenden Eigentümlichkeiten klar und bestimmt darzustellen.

c) Endlich die *Begründung* des Prinzips! Alles Werden unserer menschlichen Erkenntnis ist « ein stufenweiser Progreß vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen ». Wie kam Thomas zu diesem für seine ganze Erkenntnis-

[1] I. 85. 3. *Cajetan,* das. *Gonzalez,* das.
[2] I. 85. 3.

lehre fundamentalen Satze? Die Antwort liegt auf der Hand. Durch die unbezwingliche Macht der *Erfahrungstatsachen*. Die Abklärung des Prinzips hat uns bereits Schritt für Schritt darauf hingewiesen. Dieser Progreß verkündet uns ein Universalgesetz der äußeren, werdenden, erzeugend schaffenden, wachsenden Natur, auf das Thomas hinweist.[1] Auf dem Gebiete der Erkenntnislehre wird ihm heutzutage kaum irgend ein moderner Psychologe zu widersprechen wagen. Dieser Fortschritt von der dunkleren, unbestimmteren und daher allgemeineren Erkenntnis zur klareren, bestimmteren, weniger allgemeinen, bildet das didaktische Grundgesetz des gesamten Bildungswesens, alles Lehrens und Lernens von der Primarschule hinauf bis zu den höchsten Lehrinstitutionen und den tiefsten grübelnden Forschungen der Gelehrten. Aber worin liegt der tiefere Grund dieses intellektuellen Werdeganges den wir tatsächlich und unleugbar vor uns haben? Der liegt, sagt Thomas, in der Natur des menschlichen Verstandes selbst, dem es kraft seiner unvollkommenen Natur eigen ist, in seiner Tätigkeit stets von der *Potenz zum Akt* überzugehen, sodaß auch die Erkenntnisresultate von den Dingen in ihrer Reihenfolge einen fortlaufenden Übergang vom Unvollkommenen oder Potenziellen zum Vollkommeneren oder Aktuellen bilden.[2] Unser Prinzip wird also von Thomas mit der Lehre von Akt und Potenz nicht bloß erklärt, sondern auch auf das potenziell-aktuelle Arbeiten, Tätigsein des Verstandes als letzte tiefere Ursache zurückgeführt.

Übrigens findet Thomas einen analogen Werdegang auch in der Entwicklung der *Sinneserkenntnis* und er führt ihn auf die gleiche tiefere Ursache — Akt und Potenz — zurück: « quia sensus exit de potentia ad actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet ».[3] Freilich ist hier nicht die Rede vom Allgemeinen im eigentlichen Sinne, sondern von dem Sinnfälligen, das konkret unbestimmter und daher *genereller* und in diesem Sinne « magis commune », vielen gemeinsamer ist. Aber mittelst der Sinne, sagt

[1] I. 85. 3 ad 1; Verit. 11. 1.

[2] « Oportet considerare, quod intellectus noster de *potentia in actum* procedit: omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum *incompletum*, qui medius est inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum; actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa per quam *distincte* et *determinate* res cognoscuntur: actus autem incompletus est scientia imperfecta sub quadam *confusione;* quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur *in actu* et quodammodo *in potentia*. » I. 85. 3.

[3] Ibid.

Thomas, erkennen wir früher das Generellere als das weniger Gemeinsame sowohl hinsichtlich des Raumes als der Zeit. Hinsichtlich des Raumes, denn wenn man in der Ferne etwas sieht, so nimmt man früher wahr, daß es ein Körperliches, als daß es ein Lebewesen ist, früher, daß es etwas Lebendiges, als daß es ein Mensch ist, früher, daß es ein Mensch ist, als daß es Sokrates oder Plato ist. Und ähnlich ist es hinsichtlich der *Zeit*. Denn wir sehen, daß das Kind in der ersten Zeit des Lebens zuerst den Menschen von dem, was nicht Mensch ist, unterscheidet und dann diesen Menschen von einem andern Menschen. [1] Unsere moderne *Kinderpsychologie*, die aus täglichen Beobachtungen des kleinen, sich entwickelnden Kindes den Nachweis geliefert hat, daß die Sinneserkenntnis, von außen nach innen sich entfaltend, stets vom Generelleren zum Bestimmteren fortschreitet, bestätigt voll und ganz den Standpunkt des Aquinaten.

Die Lösung.

Der Weg zur Lösung schwieriger komplexer Probleme ist stets jener der *Vereinfachung*, der *Reduktion* der Frage auf einfachere Gesichtspunkte, sagen wir : Elemente. Der Innatismus ausgeschlossen, muß es *erste Ideen* geben, denn ohne sie gäbe es keine folgende und folgerichtig überhaupt keine Wissenschaft. Wohl und Weh der Wissenschaft hangen somit von der Lösung unserer Frage ab. Thomas ist sich dieser hochwichtigen Folgerung ganz und gar bewußt. Wie es ohne erste, an sich evidente Beweisprinzipien keine Wissenschaft gibt, so gibt es ohne erste Ideen keine ersten Prinzipien und daher wieder keine Wissenschaft. [2] Mit dem Satze aber : *das Allgemeinere ist genetisch früher als das weniger Allgemeine*, war jene gesuchte *Reduktion* des Problems gegeben : *die allerallgemeinsten Ideen müssen die ersten sein*. Von allen allgemeinsten aber ist es *eine*, die wieder unter den ersten den Primat besitzt. Das ist die Idee des **Seins.** [3]

[1] Ibid.

[2] « Dicendum, quod sicut in demonstralibus oportet fieri *reductionem* in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque ; alias utrobique in infinitum iretur et sic *periret omnino scientia* et cognitio rerum. » Verit. I. I.

[3] « Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum .... est *ens.* » Ib. « Primo autem in conceptione intellectus cadit ens quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu. » S. Th. I. 5. 2 ; Ib. I-II. 94. 2.

Sie ist also genetisch die erste, die von uns erworben wird. Aber in *welchem Sinne?* Welchen *Wert* hat diese Lösung des Problems? Weswegen widersprach ihr *Duns Scotus?* Das sind Fragen, die wir des weitern zu erörtern haben!

1. In welchem Sinne ist die Idee des Seins die erste?

Vorerst eine Bemerkung. Die beiden Sätze des hl. Thomas: das Sein ist der eigentümliche Gegenstand des Verstandes, « ens est proprium objectum intellectus »[1], und der andere: der eigentümliche Gegenstand des mit dem Leibe verbundenen Verstandes sind die *Wesenheiten der Sinnesdinge*, « quidditas sive natura in materia corporali existens »[2], bedeuten keinen Gegensatz. Der letztere determiniert nur genauer, *wie* hier auf Erden das Sein Formalobjekt des Verstandes ist. Er will sagen, daß im Diesseits auch das Sein nur *aus dem Sinnesbilde* und mit Hinwendung zum Phantasma erkannt werde.[3] Und das ist richtig. Und auch das ist richtig, daß das Sein die Wesenheiten der Sinnesdinge *konstituiert*[4] und daher zugleich das ist, *wodurch die Dinge sind* und *erkennbar* sind, denn das Nichtsein ist an sich nicht erkennbar. So ist und bleibt immer das Sein Formalobjekt des Verstandes, aber hier auf Erden das die Wesenheit des Sinnesdinges konstituierende Sein, die quidditas in materia corporali existens.

Allein damit ist der Sinn der thomistischen These: die Idee des Seins ist die erste aller allgemeinsten Ideen, noch lange nicht klar gelegt. Wir sind vielmehr gezwungen, eine doppelte Seinserkenntnis zu unterscheiden: eine *konfuse, natürlich-spontane, unbewußte* und eine *klare, reflexive, wissenschaftliche.*

a) Die **konfuse,** natürlich-spontane, unbewußte Idee des Seins geht der klaren voraus und nur sie ist das Ersterkannte. Daher nehmen wir sie mit Recht voraus.

Jede Potenz ist per se zu ihrem Objekte hingeordnet[5], das sie deshalb *naturnotwendig* anstrebt.[6] Das Objekt, zu dem die Potenz

[1] I. 5. 2.
[2] I. 84. 7; 85. 5 ad 3; 85. 8.
[3] I. 84. 6 u. 7.
[4] « Quaelibet natura *essentialiter* est ens. » Verit. 1, 1.
[5] « Simplex autem actus potentiae est id, quod secundum se est objectum potentiae. » I II. 8. 2.
[6] « Naturaliter tendit .... quaelibet potentia ad suum objectum. » I-II. 10. 1.

per se und daher notwendig hingeordnet ist, wird eigentümliches oder *Formalobjekt* genannt. Es ist das *erste,* was die Potenz anstrebt, weil sie es per se anstrebt und seinetwegen alles andere. [1] Folgerichtig ist auch der Menschenverstand naturnotwendig zu seinem Formalobjekt hingeordnet und ist dessen Erkenntnis nicht bloß *naturnotwendig*, sondern auch die *erste :* « quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem ». [2] Das eigentümliche Objekt aber des Verstandes ist das *Sein* [3], durch das alles und ohne das nichts erkannt wird, weil ohne dasselbe nichts ist. [4] Also ist die Erkenntnis des Seins als solchem nicht bloß die *erste*, sondern seine erste Erkenntnis ist auch eine *naturnotwendige, spontane, reflexions-* und *überlegungslose,* denn jede Reflexion und Überlegung würde ja schon eine andere Erkenntnis voraussetzen, sodaß die erste dann nicht die erste wäre. So konnte Thomas von der ersten Erkenntnis des Seins sagen : « nobis ignota esse non potest. » [5] Sie ist also bei jedem Denkenden vorhanden. Zusammengefaßt : Die Idee des Seins als erste aller Ideen, muß, *naturnotwendig erworben*, eine *spontane, unbewußte, allen Denkenden gemeinsame sein.*

Aber *was* erkennt der Verstand in dieser ersten Erkenntnis des Seins ? Er erfaßt in der vom Intellectus agens aus dem Phantasma abstrahierten species intelligibilis des Seins das Sein. [6] Aber was erfaßt er da ? Das ist schwierig zu erklären. Man bedenke, es handelt sich nur um einen *Concept,* ohne jedes Urteil. Und dazu der *erste* Concept ! Ja, der **erste** Concept. Das muß hier für uns leitend sein : der erste Concept, der noch gar keine andere Concepte voraussetzt. Diese erste Erkenntnis des Seins schließt vieles aus. Sie schließt aus : 1. daß der Erkennende die *Abstraktion* kenne, in der er das Sein aus dem Singulare abstrahierte, denn sonst wäre die Idee des Seins nicht die erste ; 2. daß der Erkennende das Sein von den verschiedenen Seinsgattungen und Arten usw. abstrahiert hätte, denn dann würde diese erste Erkenntnis nicht bloß viele Urteile, sondern auch viele andere Ideen voraussetzen und dann wäre sie wieder nicht die erste ; 3. diese erste Idee des Seins schließt aus, daß der Erkennende die verschiedenen

[1] « Proprie autem illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum. » I. 1. 7. « Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui, nisi mediante *ratione formali* objecti. » II-II. 1. 3.

[2] I. 2. 1 ad 1. [3] I. 5. 2. [4] Verit. 1. 1

[5] Verit. 11. 1. [6] Ib.

Elemente, die, wie Akt, Potenz, Essenz, Existenz, das Sein konstituieren, schon kenne, denn dann wäre diese Idee des Seins wieder nicht die erste, wie Cardinal Gonzalez sehr tiefsinnig hervorgehoben hat. [1] Seinsunterschiede setzen überhaupt das Sein schon voraus. 4. Die erste Idee des Seins schließt aus, daß der Erkennende zuerst die *Idee des Seins* und erst aus ihr das Sein erkenne, wie die Subjektivisten immer behaupten. Denn ehe er die Idee des Seins erkennen kann, muß er etwas, d. h. das Sein erkannt haben, sonst hat er auch keine Idee des Seins. [2] Es ist daher sehr wahr, daß der Gegenstand der ersten Erkenntnis, d. h. das Sein *extramental, real* sein muß. Aber irrig ist es zu sagen, der Erkennende erkenne in seiner ersten Erkenntnis die *Realität* der ersten Idee, denn dann wäre sie wieder nicht die erste, da sie die Erkenntnis des *Realen* und *Nichtrealen* voraussetzte. 5. In der ersten Idee erkennt der Erkennende auch nicht das ens commune *als commune*, denn das setzte wieder die Erkenntnis des Vielen voraus, dem es gemeinsam ist. 6. In der ersten Erkenntnis erfaßt der Erkennende nur das Sein im Gegensatz zum Nichts, hat Cardinal Zigliara gesagt : « l' ente come controposto del nulla. » [3] Das ist tiefsinnig, aber so aufzufassen, daß der Erkennende das Nichtsein noch nicht kennt, denn sonst wäre das Sein wieder nicht das erste. Tatsächlich folgt die Idee des Nichtseins erst der Idee des Seins, aber unmittelbar, wie wir später sehen werden.

Nur das zwar objektive, aber absolut *unterschiedslose Sein* kann also der Gegenstand der ersten Idee sein. Und das ist eben das Sein als solches das *Sein an sich*, das Formalobjekt des Verstandes ist, das hier in seiner ersten Erkenntnis, die minimste Aktualität — Sein im Gegensatz zu Nichts — zum Inhalte hat, das aber in infinita potentia ist, wie der Verstand selber. Und alles, was weiter erkannt wird und überhaupt erkennbar ist, ist es durch das Sein. Denn niemand kann dem Sein etwas hinzufügen, was nicht wieder Sein wäre, das Nichtsein fügt nichts hinzu. [4] Die Vielheit und Verschiedenheit der Dinge ist nur eine Differenzierung des Seins, das *potenziell* [5] die Totalität aller Vollkommenheiten aller Dinge umfaßt

[1] Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. L. I. S. 225.

[2] « Et sic species intellecta secundarie est id, quod intelligitur ; sed id, quod intelligitur *primo est res*, cujus species intelligibilis est similitudo. » I. 85. 2. Dieser Artikel ist ein eigentlicher Eckstein gegen den Subjektivismus !

[3] Della luce intellettuale e dell' Ontologismo. v. II. n. 450.

[4] Verit. I. I.

[5] Ib.

und durch das, weil es Formalobjekt des Verstandes ist, auch alles erkannt wird, selbst das Nichtsein als Beraubung und Negation des Seins.

Dunkel und *konfus* ist diese erste Erkenntnis des Seins, weil der Erkennende es absolut *unterschiedslos* und *unbewußt* erkennt, d. h. er erfaßt weder, was *aktuell* und *potenziell* in der Idee des Seins enthalten ist, noch erkennt er seine Idee des Seins, noch die *Tätigkeit*, in der er das Sein erkannt hat, noch auch den *Wert* seiner Erkenntnis. Darüber gibt erst das Urteil und der Beweis und daher schließlich die Wissenschaft Aufschluß. Was der Verstand in seiner ersten Erkenntnis erfaßt, ist *nur Sein*. Und aus dieser ersten konfusen Erfassung des Seins entsteht dann das *erste menschliche Urteil*, das wir *das erste Prinzip* nennen. Dieses muß daher spontan und dunkel sein, wie seine Elemente. Es faßt in seiner ersten ursprünglichsten Form, wie die Idee des Seins, nur Sein und Nichtsein unterschiedslos auf, involviert aber potenziell Unendliches.

Das aber ist dem Verstande, insofern er mit dem Leibe verbunden ist, weiter eigentümlich, daß er alles, was er erkennt, aus der Sinneswelt, aus dem Phantasma erkennt. Deshalb kontrolliert er die aus dem Singulare erworbene Allgemeinerkenntnis immer wieder an dem Singulare, in welchem die abstrahierte Wesenheit konkret partizipiert ist: « necesse est ad hoc, quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. »[1] So ist es auch bei der Idee des *Seins*. Auch der Ungebildetste unterscheidet zwischen Sein und Nichtsein, aber immer in der unbewußten Anwendung dieser Idee auf Einzeldinge. So unterscheidet er vortrefflich zwischen Essen und Nichtessen, Geld haben oder keines haben. Das ist a fortiori der Fall bei der ersten konfusen Idee des Seins, die er unbewußt gleichsam in das Singulare hineinschaut, weil sie dorther stammt und stetig vom Phantasma begleitet wird. Das war denn auch der tiefere Grund, warum die Scholastiker den ersten Erkenntnisgegenstand also beschrieben: « ens reale communiter et confuse sumptum in actu et concretum in quidditate sensibili ».[2]

b) Ganz eine andere Erkenntnis des Seins als solches ist die *bewußte*, **klare**, *wissenschaftliche*. Zwar ist der Gegenstand auch dieser

[1] I. 84. 7.

[2] *Cajetan*, De ente et essentia, q. 1. pag. 9; *Lorenzelli*, Philosophiae theoreticae institutiones. Ed. altera. v. I. pag. 236.

Erkenntnis das *unterschiedslose Sein*, denn sonst wäre es nicht das *Sein als solches*, das *ens commune*, das allen Dingen, die sind, oder sein können, zukommt. Insofern ist auch die Definition : ens est id, quod est vel esse potest, unpassend, da sie bereits eine *Differenzierung* des Seins — esse actuale, esse potentiale — ausdrückt. Viel richtiger ist die Definitio : « id, cui competit esse ». [1]

Aber die wissenschaftliche Erkenntnis des Seins als solchem ist eine viel umfassendere, tiefere und dazu eine bewußte. Hier weiß der Erkennende, daß das Sein durch Abstraktion aus dem Singulare, durch Abstraktion von den Seinsgattungen, Arten, Differenzen, von den konstituierenden Seinsprinzipien — Akt, Potenz usw. — entstanden. Das will sagen, der Erkennende erkennt, was das unterschiedslose Sein resp. sein Begriff *aktuell* und *potenziell* enthält. Folglich erkennt er hier das ens commune als *commune*. Und er kennt hier nicht bloß das Sein, sondern auch die *Idee des Seins*, in der er das Sein erkennt, d. h. diese Kenntnis ist eminent *reflexiv*, die zahllose Urteile und Schlüsse voraussetzt. Das Sein, so erkannt, kann also nicht bloß nicht das Ersterkannte sein, sondern diese Seinserkenntnis ist nur Gegenstand der höchsten Wissenschaft, der *Metaphysik* und deshalb so *schwierig*, daß sie, wie Cajetan gesagt, auch vielen Gelehrten abgeht. [2] Erfaßt der Verstand im ens als Ersterkenntnis nur *etwas* im Gegensatze zu Nichts, so erkennt hier der Erkennende im Sein als solchem die verschiedenen Seinsprinzipien und Seinsgattungen und Arten und Differenzen und Eigenschaften, insofern sie verschieden das Sein enthalten, ohne das sie überhaupt nichts wären, weswegen durchaus mit Recht gesagt wird : « ratio entis reperitur et concipitur inveniri in ultimis etiam rerum omnium differentiis, etiam *formalissime* ut differentiae sunt. » [3]

2. Welchen Wert hat die gegebene Lösung ?

Wir beantworten diese Frage kurz folgendermaßen : Wenn es unter allen Ideen genetisch eine erste gibt, — und es muß eine solche geben, sonst gibt es keine Wissenschaft — *kann nur die naturnotwendig unbewußt erworbene konfuse, allen Denkenden gemeinsame Erkenntnis des*

[1] S. Thomas. Quodl. q. II. q. 2. a. 3.

[2] De ente et essentia, q. 1. pag. 12-13.

[3] I. 4. 1. Dazu : Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia cum suis consequentiis. Auctore R. P. *Reginaldo* O. P. Parisiis, Lethielleux. P. I. c. I.

Seins die erste sein. Und das deshalb, weil diese Idee des Seins allein vier Eigenschaften besitzt, die eine erste Idee absolut besitzen muß. *Erstens :* das Sein, als « Etwas » erfaßt, ist das *erste*, was wir in jeder Erkenntnis erkennen, denn, wenn wir nicht « Etwas » erkennen, erfassen wir nichts : « ens est *primum*, quod cadit in apprehensione *simpliciter* ». [1] *Zweitens :* diese Idee des Seins ist daher auch der Anfang jeder begrifflichen *Synthese*, da alle andern Ideen sie voraussetzen und nur weitere nähere Bestimmungen derselben sind. [2] *Drittens :* das Sein als « Etwas » im Gegensatze zu Nichts, ist auch die *letzte Schranke jeder Analyse*, weil es selbst unzerlegbar ist, denn was nicht « Etwas » ist, kann nicht zerlegt werden, weil es nichts ist, und weil infolgedessen alle andern Erkenntnisse nur bis auf das « Etwas » als letzten terminus zurückführbar sind. « Illud autem, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo *omnes conceptiones resolvit*, est ens. » [3] *Viertens :* in dieser Erkenntnis des Seins ist *potenziell jede weitere Erkenntnis eingeschlossen*, denn, ob Substanz oder Akzidens, Mensch oder Tier, oder was immer erkannt wird, alles ist nur erkennbar insofern es etwas ist, und ist an sich in dem Maße erkennbar, als es Sein ist ; daher wieder Thomas vom Sein : « cujus intellectus includitur *in omnibus*, quaecumque quis apprehendit ». [4] Hier beim ens commune kommt die Lehre von *Akt* und *Potenz* im eminentesten Sinne zur Geltung. Ohne sie ist die thomistische Lehre von dem ens als Ersterkanntem gar nicht faßbar. Schon *inhaltlich*, seiner Comprehensio nach ist das ens commune zwar Akt, weil « Etwas » im Gegensatze zum Nichtsein repräsentierend. Aber es ist ein Minimum des Inhaltes, weil in Potenz zu unbegrenzt reicherem Inhalte. Daher ist es in der Genesis der intellektuellen Erkenntnis das Allerallgemeinste und Unvollkommenste. Und da nun das Allgemeinere zum weniger Allgemeinen immer ein Mittleres von Potenz und Akt ist [5], ist das ens commune als Allgemeinstes in unserer Erkenntnis der schwächste Akt in unbegrenztester Potenz. [6] Das ist aber auch der Grund, warum die erste konfuse Erkenntnis des Seins die *leichteste* ist. Sie bedeutet mehr Ignoranz als Erkenntnis !

[1] I-II. 94. 2 ; Verit. I. I.
[2] Verit. I. I.
[3] Ib.
[4] I-II. 94. 2.
[5] I. 85. 3.
[6] Verit. I. I ; II. I.

3. Die Opposition des Duns Scotus.

Als entschlossener Gegner jedes *Innatismus* [1] und jener berühmten platonisch-augustinischen *Illuminatstheorie* [2], steht Duns Scotus auf dem gleichen Boden wie Thomas. Hierin folgte er dem Aquinaten und das hatte in jener Zeit eine Bedeutung! Auch er verlegt daher den ersten *Ursprung aller Ideen und Prinzipien in die Abstraktion* aus der Sinneserkenntnis [3], wenngleich die letztere bei ihm, infolge seiner *direkten intellektuellen Kenntnis des Singulare* [4] und vielleicht noch mehr, infolge seines *Formalismus*, nicht immer völlig denselben Sinn hat wie bei Thomas.

Dagegen bestreitet er es in mehreren Werken [5] und sehr entschieden, daß das Allgemeinere genetisch immer früher erkannt werde als das weniger Allgemeine und leugnet deshalb die These, wie wenn die konfuse Erkenntnis des Seins genetisch die erste aller Erkenntnisse wäre. Dem setzt er zwei Konklusionen entgegen: Die Idee des Seins ist allerdings unter den *klaren Ideen die erste;* aber ihr und jeder andern Erkenntnis geht die *konfuse Idee der spezifischen Dingnatur*, der species specialissima voraus. [6]

Unter den Argumenten, die er für den letztern Satz anführt, sind mehrere mit der obigen Unterscheidung einer doppelten Erkenntnis des Seins bereits erledigt. [7] Andere sind offenbar in seiner unhaltbaren direkten Erkenntnis des Singulare verankert. Interessant aber ist das *Hauptargument*, welches er für seine These ins Feld führt. In seiner ersten Tätigkeit, so sagt Scotus mit Thomas, erkennt der Verstand naturnotwendig, d. h. er ist eine causa mere naturalis. Nun aber bringt

[1] Proleg. in Ox. q. 1; quaest. subtilissimae in I. Met. q. 4 u. II. Met. q. 1.

[2] I. Ox. D. 3. q. 4.

[3] Quaest. subtil. in I. Met. q. 4 u. II. Met. q. 1; Prol. in Ox. q. 1.

[4] IV. Ox. D. 49. q. 8; De anima, q. 22; quaest. subtil. in VII. Met. q. 14 u. 15.

[5] *De anima*, q. 16, I. *Ox.* D. 3. q. 2. Auch in Quaest. subtil. in I. Met. 10 stellt er die direkte Frage: utrum universaliora sint nobis notiora? Die Ausführungen sind die gleichen wie in den andern beiden Quellen, aber dunkler.

[6] In I. Oxoniense D. 3. q. 2 stellt er beide Konklusionen formell auf, begründet sie und bemerkt abschließend, daß die konfuse Idee der species specialissima die erste aller Erkenntnisse sei. In De anima, q. 16, hat er in zwei aufeinanderfolgenden Resolutionen die gleiche Theorie.

[7] Hinfällig sind die beiden Argumente, die er in beiden Quellen vorbringt: das Sein kann nicht Ersterkanntes sein, weil es Gegenstand der *Metaphysik*, der tiefsten Wissenschaft ist und seine *Abstraktion* die schwierigste von allen ist. Alles das hat mit der bloß konfusen Erkenntnis des Seins nichts zu tun.

jede Naturursache, insofern nichts im Wege steht, zuerst die vollkommenste Wirkung, « effectum perfectissimum » hervor, den sie überhaupt anfänglich hervorzubringen im Stande ist. Das ist aber für den Verstand die konfuse Idee der spezifischen Dingnatur oder species specialissima. Denn jeder allgemeinere Begriff ist unvollkommener, weil nur ein Teil desselben. Und wenn der Verstand anfangs diesen vollkommensten Concept nicht hervorbringen könnte, wäre er überhaupt nicht im Stande, ihn je hervorzubringen. [1]

Es ist einleuchtend, daß es nach dieser Theorie, wie schon Cajetan bemerkt hat, menschliche Urteile, wenigstens konfuse, zumal in dem ungebildeten Menschen, gäbe, die nicht auf die ersten höchsten Beweisprinzipien zurückführbar wären, ja, daß diese letzteren überhaupt nicht *erste* Prinzipien genannt werden könnten. [2] Doch lassen wir das beiseite.

Tatsächlich *erstreben* die Naturursachen schon anfangs das Vollkommenste als *Ziel.* Sie *bringen aber faktisch* zuerst die unvollkommensten und dann vollkommenere und nachher noch vollkommenere Wirkungen hervor. So steht es in der ganzen Erzeugungsordnung. Das Umgekehrte ist eine Verwechslung des *ordo intentionis* und *executionis !* Übrigens ist die Erkenntnis der *spezifischen Dingnaturen* weder in der Ordnung der konfusen noch der klaren Erkenntnisse das der Natur des menschlichen Verstandes entsprechende Vollkommenste. Über alles das geht der Verstand, vermöge seiner universellen Spannkraft, der nur das Sein im allgemeinen entspricht, weit hinaus. Und wenn der Verstand alles das, was er anfänglich nicht wenigstens konfus erkennt, später überhaupt nicht zu erkennen vermag, dann steht es schlimm mit ihm ! Eines aber ist wahr : jede Naturursache bringt, wenn ihr nichts im Wege steht, schon anfangs eine

[1] « Causa naturalis agit ad effectum suum secundum ultimum potentiae suae, quando non est impedita ; igitur ad effectum perfectissimum, quem primo potest producere, primo agit. Omnia autem concurrentia ad istum actum primum intellectus sunt causae mere naturales, quia praecedunt omnem actum voluntatis et non sunt impeditae ut patet ; ergo primo producunt perfectissimum conceptum in quem possunt ; ille autem non est nisi conceptus *speciei specialissimae.* Si enim aliquis alius esset, puta conceptus alicujus communioris, ille esset perfectissimus in quem ista possent ; et cum conceptus illius communioris sit imperfectior conceptu speciei specialissimae, sicut pars est imperfectior toto, sequeretur quod illa non possent in conceptum illius speciei, et ita *nunquam causarent conceptum illum.* » I. Ox. D. 3. q. 2 ; dasselbe Argument ist auch das erste für seine These in De Anima, q. 16.

[2] *Cajetan,* De ente et essentia. q. 1. pag. 14.

ihrem eigenen Wesen, ihrer *spezifischen Natur* entsprechende Wirkung hervor. So erzeugt der Löwe einen Löwen, der Mensch einen Menschen. Die der Natur des Menschenverstandes entsprechende Tätigkeit ist nun die: daß er, im Gegensatz zu Gott und den höhern Geistern, erkennend immer von Potenz zum Akt und weiter von Potenz zum Akt fortschreitet, d. h. daß er stetig dividendo, componendo und ratiocinando erkennt.[1] Davon wird er, sowohl nach oben von den höhern Geistern, als nach unten vom Tier sich unterscheidend, *rationalis* genannt. Das ist aber auch der Grund, warum das *Ersterkannte* das *Allgemeinste, Unvollkommenste*, d. h. die dunkle Erkenntnis des *Seins* ist. Damit sind wir wieder bei der These des hl. Thomas angelangt, die in der Erfahrung eine unumstößliche Grundlage besitzt!

Folgerungen.

Unabsehbar sind die Folgerungen, die sich aus der vorgelegten Erklärung des ens commune ergeben. Aber wir deuten hier nur auf drei Punkte hin: die *Transzendentalität* des ens commune, die Hauptlinien seiner *Enthaltung in der Vielheit*, die beide zusammen den Untergrund seines *analogen* Charakters bilden.

Da das unterschiedslose Sein über allen Seinsgattungen steht und doch alles nur durch das Sein erkennbar ist, selbst das Nichtsein[2], ist die Idee des Seins die **transzendentalste.** In der ersten konfusen Idee des Seins erkennt der Verstand zwar etwas objektiv Transzendentales. Aber er weiß weder, *daß* es transzendental ist, noch *warum.* Beides ist nur dem *Metaphysiker* vorbehalten. Dieser weiß, *daß* es absolut transzendental ist, weil er es bewußt von allen Seinsunterschieden abstrahiert. Er weiß auch, *warum* es transzendental ist. Und er weiß das, weil er das Sein in allen Dingen: Gott, Substanz, Akzidens findet, dasselbe als über alles hinausgehend erkennt.[3] Es *muß* also transzendental sein. Insofern erkennt er es auch bewußt als allen Dingen *zuteilbar.* Das will sagen, er erfaßt es formell als ens *commune.* Diese *Zuteilbarkeit*, entstanden aus einer Vergleichung des Verstandes, ist bereits ein *ens rationis.* So verbindet sich hier mit dem obersten ens reale, das oberste ens rationis!

Das führt uns, wie von selbst, zur begrifflichen **Entfaltung** des Seins in die Vielheit der Begriffe. Nicht als ob die Vielheit der Ideen

[1] I. 85. 5. [2] I. 16. 3 ad 2. [3] I. 4. 1 ad 3.

aus der Idee des Allgemeinseins *entstünde.* Denn alle übrigen Ideen entstehen, wie die Idee des Seins, aus der Abstraktion und können nur auf Grund der *Erfahrung* zu bestimmten Dingbegriffen verbunden werden. [1] Da gibt es im Aristotelismus keinen Apriorismus! Aber alle weitern aus der Erfahrung erworbenen Ideen sind nur nähere Bestimmungen des ens commune [2], von dem, wie von einem Brennpunkte, die ganze Gliederung der Begriffe ausgeht. Und das ist wahr in einem doppelten Sinn: in der Ordnung der *Realbegriffe* — ens reale, primae intentiones — und in der Ordnung der *logischen* Begriffe — des ens rationis, oder secundae intentionis. [3]

A. Die Realbegriffe präsentieren uns ein in den *Dingen begründetes* Sein, « ens quod in re aliquid ponat » [4], ein *dingliches Sein,* « actum essendi » [5], wie alles das, was in *den zehn Kategorien enthalten ist.* [6] Da das erste vom Verstande konfus erkannte Objekt *extramental* sein muß, wie oben gezeigt wurde, zieht sich diese Begriffsgliederung vom ens commune herab durch alle Kategorien bis zu den konkret existierenden Dingen. Und zwar verhält sich diese Gliederung der Realbegriffe so, daß die höhern Begriffe inhaltlich immer wieder in Potenz sind zu den nachfolgend niedrigeren, die aktueller sind. So konnte Thomas sagen, der Verstand erkenne mehr und mehr aktuell, was er alles vorher nur potenziell im ens als solchem erkannte. [7] Stets haben die Ontologisten mit Rosmini das *göttliche Sein* mit dem *ens commune* verwechselt. Zwischen beiden ist ein himmelweiter Unterschied. Das erstere ist ein ens *actu infinitum.* Das letztere in *potentia infinitum!*

In Veritate, q. 1. a. 1 gibt Thomas selbst ein Schema der höchsten Realbegriffe. Weil dem Sein, sagt er, nichts beigefügt werden kann, was nicht wieder ein Sein wäre, beruht die begriffliche Gliederung des Seins notwendig nur auf einer *Verschiedenheit* der nähern Be-

[1] I. 84. 3; I. 85. 6.
[2] Verit. 1. 1.
[3] De ente et essentia, c. 1; S. Th. I. 3. 4 ad 2; 3. Sent. D. 6. q. 2. a. 2.
[4] Ente et essentia, c. 1.
[5] I. 3. 4 ad 2.
[6] « . . . . quod pertinet ad *naturam* rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse est *in re* et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. » 3. Sent. D. 6. q. 2. a. 2.
[7] « Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in *potentia* et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. » Verit. 11. 1.

stimmungen ein und desselben ens transcendentale. Das kann auf verschiedene Arten geschehen.

a) Die Vielheit der Realbegriffe markiert die verschiedenen besondern *Seinsweisen* — diversi modi essendi — wie Substanz, Quantität usw. Darunter fällt also die ganze reale Vielheit der Weltdinge.

b) Oder die Realbegriffe determinieren uns *das Allgemeinsein als solches*, und zwar α) entweder in *sich selbst* durch die Begriffe der Essenz, Existenz, Einheit; oder β) in Beziehung zu *einem andern*, αα) indem sie es von etwas unterscheiden — aliquid — oder ββ) zu einem andern in besondere Beziehung setzen, so zum Verstande als *Wahres*, zum Willen als *Gutes*.

Aber in allen Realbegriffen kehrt das Sein wieder, denn ohne das wären sie nicht real.

B. Auch die Gliederung der *logischen Begriffe* geht vom ens commune aus. Da das gedankliche Sein — ens rationis — nur die Beziehungen der Realbegriffe ausdrückt, besteht es wesentlich in der *Aussagbarkeit* der Begriffe, entweder in der Bejahung oder Verneinung. Darauf beruht der ganze wissenschaftliche Apparat des menschlichen Erkennens durch die Ideen, Urteile und Schlüsse resp. Beweise. Verwirklicht aber wird diese Aussagbarkeit durch das Bindewort: « Sein ». Daher kann Thomas die gesamte logische Ordnung auf die Wahrheit der Sätze, oder die *copula* zurückführen. [1] Ist nun das konfus erkannte ens transcendentale die *erste Realidee*, die wir uns erwerben, so muß seine Aussagbarkeit — secunda intentio — das erste ens rationis sein, das der Verstand bildet. Und diese erste Aussagbarkeit ermöglicht das *erste Urteil*, die erste logische Verbindung von Subjekt und Prädikat durch die Copula. Nun aber ist sowohl das Sein als auch das Nichtsein aussagbar. Letzteres aber nur nach Art des Seins, weil es nur durch das Sein erkennbar ist. [2] Also ist die Aussagbarkeit des transzendentalen Seins die Voraussetzung der Copula im positiven und negativen Urteile. Und da nun alle positiven Urteile, herabsteigend durch die Gattungen, Arten und Differenzen usw. ein Sein aussagen und entsprechend alle negativen Urteile ein Nichtsein, folgt logisch,

[1] « Esse duobus modis dicitur: uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est *copula*; .... et hoc esse *non est in re*, sed in mente, quae conjungit praedicatum cum subjecto. » 3. Sent. D. 6. q. 2. a. 2. Dasselbe S. Th. I. 3. 4. ad 2.

[2] De ente et essentia, c. 1. Verit. 21. 1.

daß die Aussagbarkeit des transzendentalen Seins die Voraussetzung *aller affirmativen* und *negativen* Urteile ist, ja daß sie die *eigentliche Wurzel* der Copula im Urteile ist.

So laufen im ens transcendentale als *prima intentio* alle Realbegriffe zusammen. In seiner Aussagbarkeit aber — secunda intentio — wurzeln zugleich auch alle positiven und negativen Aussagen. Das ens transcendentale ist der eigentliche *Knotenpunkt*, in welchem die reale und logische Erkenntnisordnung zusammenlaufen!

Endlich die **Analogie** des Seins! Wir berühren hier nur ihr Fundament. Es liegt im Gesagten und zwar in zwei Hauptmomenten, aus denen ein drittes sich ergibt.

Ist das Sein deshalb absolut transzendental, weil es alle Dinge und Dingverschiedenheiten konstituiert, denn Nichts ist durch das Nichtsein, so muß es auch allem, Gott, der Kreatur der Substanz, selbst dem geringsten Akzidens, *sachlich* zuerteilt werden. Es schließt somit jede bloß *nominelle* Zuteilung an die Dinge — praedicatio aequivoca — schlechterdings aus. Es gibt also etwas Reales, das allen Dingen zukommt, eine «realis convenientia» und daher Ähnlichkeit aller Dinge. Sie ist es, die uns den Aufstieg von dem Geschöpfe als Wirkung zum Schöpfer als Ursache ermöglicht, da er, alles schaffend, ihm Sein gab, das seinem unendlichen Sein ähnlich ist, weil es Sein ist. [1] — Das ist das erste Moment!

Anderseits ist die gleiche Transzendentalität des Seins auch der Grund, warum das Sein von Gott und Geschöpf, überhaupt von den verschiedenen Dingen unmöglich *eindeutig* — univoce — ausgesagt werden kann. Und das ist das zweite Moment! Sind nämlich die Dinge nicht verschieden durch etwas, was nicht wieder ein Sein wäre, so können sie nur durch die *Verschiedenheit des Seins* verschieden sein. So ist Gott, dessen Wesenheit seine Existenz ist, allein das potenzlose Sein, während die Kreatur nur empfangenes Sein besitzt. Die Substanz besitzt Selbständigkeit, während dem Akzidens nur das Innesein in der Substanz zukommt. Ist dem so, dann ist es klar, daß das Sein, der Verschiedenheit der Dinge folgend, den Dingen nicht im *gleichen* Sinne zuerteilt werden kann. [2]

Somit kann es von Gott und der Kreatur und all dem, was unter ihm steht — den Kategorien — nur in *ähnlichem* Sinne — analogice — ausgesagt werden. [3] Dasselbe gilt auch von allen übrigen trans-

[1] I. C. G. 33; S. Th. I. 13. 5; Verit. 2. 11.
[2] Das. [3] Das.

zendentalen Begriffen, wie Wahrheit, Gutsein, Einheit usw. Diese Ähnlichkeitsaussage des Seins muß dann wieder so verschieden sein, wie Gott und die Geschöpfe und die Weltdinge unter sich unbeschreiblich verschieden sind. Sie erhält aber in der Ähnlichkeit zweier Proportionen — Analogia proportionalitatis — deshalb den prägnantesten Ausdruck, weil diese einerseits das Eigensein der verglichenen Dinge betont, andrerseits aber dem Ausmaß des Seins im Verschiedenen, vom Endlichen bis zum Unendlichen, den größten Spielraum ermöglicht. [1] Sie lehnt damit den Agnostizismus ebenso entschieden ab als den Monismus.

Die Bedeutung der thomistischen Lehre vom ens transcendentale ist groß und tiefgreifend für die ganze thomistische Philosophie. Das war wohl der Grund, warum manche mit P. Reginald O. P. diesen Lehrpunkt zum tiefsten, am meisten charakteristischen des Thomismus stempelten. Aber die Lehre von *Akt und Potenz* ist noch grundlegender. Die These vom transzendentalen Sein als *erster, höchster* Idee, wie Thomas sie gefaßt, hängt in ihrer *Voraussetzung*, ihrem *Lösungsprinzip*, ihrer *Lösung, Erklärung* und *Begründung* von der Lehre von Akt und Potenz ab, setzt dieselbe infolgedessen als noch grundlegender voraus!

(Fortsetzung folgt.)

[1] Das.

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin.

Von Lect. C. FRIETHOFF O. P.

I.

3. Der Grund des Gegensatzes.

(Fortsetzung.)

Rechtfertigung und Wiedergeburt.

Wird auch, wie bereits angedeutet worden, sowohl von Thomas als von Calvin die Erlösung des gefallenen Menschen den Verdiensten Christi [1] zugeschrieben, so gehen doch beide in der Erklärung, wie wir daran Anteil haben, auseinander. Beide sprechen allerdings von Glaube und Gnade, aber *mehr denn anderswo* drücken hier die nämlichen Worte verschiedene Begriffe aus.

Nach *Calvin* erhalten wir Anteil an der Rechtfertigung Christi durch den *Glauben*. Dieser ist die feste und sichere Erkenntnis von Gottes väterlichem Wohlwollen gegen uns, so wie er, dem Zeugnisse des Evangeliums zufolge, um Christi willen uns Vater und Erhalter sein will. [2]

Wir dürfen dies aber nicht in dem Sinne fassen, als ob dem Glauben als solchem eine *verdienstliche* Kraft zukäme. « Bewirkt doch der Glaube keineswegs die Wohltat der Sündenvergebung, sondern nimmt

[1] Calvin : Inst. Chr. III, 11, 23, ad Sadol. C. R. XXXIII, 397-398 (E. A. 109 a) Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 474 (E. A. 249 b). Thomas : S. Th. III, 1, 4 ; ibid. 49, 4, S. c. Gent. IV. c. 54.

[2] Cath. Genev. C. R. XXXIV, 50 (E. A. 16 b) : Sic autem definire licet, ut dicamus certam esse ac stabilem cognitionem paternae erga nos Dei benevolentiae, sicut per Evangelium Patrem se nobis, Christi beneficio, ac Servatorem fore testatur.

Inst. Chr. III, 2, 7 : Nunc iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. Ibid. 2, 16 ; Conf. de foy. C. R. XXXVII, 758 (E. A. 93 b).

diese nur von seiten Christi entgegen. Ausschlaggebend ist nicht das Subjekt und seine Erfahrung, sondern das objektive Werk Christi. Der Glaube selber ist nur ein Glied in der langen Kette des Heiles. »[1] « Der Glaube rechtfertigt nicht kraft seines Wesens oder seines Werkes, in dem Sinne, als wäre er selber Gerechtigkeit, sondern kraft seines Inhaltes, insofern er Glaube an Christus, unsere Gerechtigkeit, ist. »[2] Nur in diesem Sinne kann man also nach Calvin sagen — und das möchten wir besonders betonen — daß der Mensch durch den « Glauben allein » gerechtfertigt wird, nicht als ob dies ein Glaube wäre *ohne die Liebe*, sondern insofern der Glaube seine rechtfertigende Kraft nicht aus der Liebe schöpft.[3] Durch diese Anteilnahme an der Rechtfertigung Christi erlangen wir eine zweifache Gnade : da wir durch seine Unschuld mit Gott ausgesöhnt wurden, haben wir statt eines Richters einen barmherzigen Vater im Himmel und weil er durch seinen Geist uns geheiligt hat, streben wir nach Unschuld und Reinheit des Lebens.[4]

Wir nannten dies eine zweifache Gnade : Denn obschon die Lebenserneuerung notwendig mit der Rechtfertigung verbunden ist, so daß sie voneinander *nicht getrennt* werden dürfen, so sind sie dennoch voneinander *verschieden* und ist die Rechtfertigung *nicht* zugleich auch die Wiedergeburt.[5] Ja, die Rechtfertigung ist nicht etwas Ethisches, sondern eine juridische Handlung, die in einem Augenblicke vollzogen wird.[6] Um ihretwillen gilt der Mensch vor Gottes Gericht als gerecht und ist infolgedessen auch Gott wohlgefällig.[7] Die Wiedergeburt aber, die mit der Rechtfertigung ihren Anfang nimmt, wird das ganze Leben

[1] *Bavinck*, Gereformeerde Dogmatiek [1] (fehlt in der dritten Edition) III, 450 : « .... het geloof brengt op geenerlei manier de weldaad der vergeving tot stand, maar neemt ze alleen uit Christus aan. De nadruk valt niet op het subiect en zijn ervaringen, maar op het obiectieve werk van Christus. Het geloof zelf is maar een schakel in de lange keten des heils. »

[2] Ibid. 536 : « Het geloof rechtvaardigt niet door zijn wezen of daad, omdat het zelf gerechtigheid is, maar door zijn inhoud, wijl het geloof in Christus onze gerechtigheid is. » cfr. Inst. Chr. III 18. 8.

[3] Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 476 (E. A. 250 b) : Adde, quod hominem sola fide iustificari quum dicimus, fidem non fingimus charitate vacuam : sed ipsam solam iustificationis causam esse intelligimus. Ibid. 450 :, 478 (E. A. 242 b. 251 a). Inst. Chr. III, 11, 20.

[4] Inst. Chr. III, 11, 1.

[5] Inst. Chr. III, 11, 11 : Tenendum memoria est quod iam dixi, non separari iustificandi gratiam a regeneratione, licet res sint distinctae. Sed quia experientia plus satis notum est, manere semper in iustis reliquias peccati, necesse est longe aliter iustificari quam reformantur in vitae novitatem. cfr. Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 448-449 (E. A. 241 b).

[6] *Bavinck* [3], III, 599.

[7] Inst. Chr. III, 11, 2.

hindurch fortgesetzt und ist niemals vollendet, so daß auch der Wiedergeborene vor dem göttlichen Richterstuhl stets des Todes schuldig bleibt. [1] Diese Rechtfertigung besteht denn auch ausschließlich in der Verzeihung der Sünde durch die *Anrechnung* der Gerechtigkeit Christi. [2] Der Mensch ist nicht in sich gerecht, sondern er *entlehnt* Christi Gerechtigkeit. [3] Obschon wir also mit Christi Gerechtigkeit *bekleidet* sind, so bleibt uns diese doch fremd, und zwar so, daß sie ganz *außer uns* ist und man durchaus nicht von einer innern Qualität sprechen darf. [4]

Kurz, wir können sagen, daß « unsere Gerechtigkeit vor Gott nichts anderes ist als die Genugtuung und Gerechtigkeit Jesu Christi, die, obschon außer uns, doch in Christo unsere Gerechtigkeit wird, da Gott dieselbe uns gibt und so anrechnet, als ob wir sie selber vollbracht hätten, wenn wir sie durch den Glauben annehmen und uns zu eigen machen. » [5]

Daraus ergibt sich folgerichtig, daß die Werke, welche der Wiedergeborene verrichtet, in sich *schlecht* bleiben, weil *sowohl die Person als ihre Werke* nicht aus eigener Würdigkeit, sondern nur aus dem Glauben gerechtfertigt werden. Von der Rechtfertigung der Person hängt

[1] Inst. Chr. III, 11, 11 : Nam hoc secundum sic inchoat Deus in electis suis, totoque vitae curriculo paulatim, et interdum lente in eo progreditur, ut semper obnoxii sint apud eius tribunal mortis iudicio. Iustificat autem non ex parte, sed ut libere, quasi Christi puritate induti, in caelis compareant. cfr. Cont. Mich. Serv. C. R. XXXVI, 483 (E. A. 518 a).

[2] Inst. Chr. III, 11, 2 : Ita nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptionem, qua nos Deus in gratiam receptos, pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam dicimus. cfr. Conf. de foy. C. R. XXXVII, 756 (E. A. 93 a) ; Vera eccl. reform. rat. C. R. XXXV, 594-595 (E. A. 274 a). Eph. 1, 7.

[3] Inst. Chr. III, 11, 23 ; ad Carol. Quint. C. R. XXXIV, 484 (E. A. 46 b) ; adv. Sadol. C. R. XXXIII, 397-398 (E. A. 109 a) ; Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 425. 448 (E. A. 234 a. 241 b) ; Cons. in re Sacr. C. R. XXXV, 735 (E. A. 648 b).

[4] Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 448-449 (E. A. 241 b. 242 a) : .... Eam praeterea extra nos constituo : quia in solo Christo iusti sumus .... In ipso iusti censeamur, quod in nobis non sumus. ....

Ibid. : .... falsum tamen esse contendo, ullam iustitiae partem in qualitate sitam esse, vel habitu, qui in nobis resideat : sed gratuita acceptione nos esse iustos. Inst. Chr. III, 11, 3.

[5] Schriftelycke Conferentie, gehovden tot Delff (1613, pag. 6). « .... dat dese gherechticheydt voor God alleen is de voldoeninghe ende gherechticheydt Jesu Christi, devvelche buyten ons zynde in Christo onse gherechticheyt vvort, door dien ons God de selve gherechticheyt schenckt ende toe-rekent, als of vvy selve die volbracht hadden, vvanneer vvy door t' geloove de selve aen-nemen ende ons toe-eygenen. »

die Rechtfertigung der Werke ab, wie die Wirkung von ihrer Ursache.[1] Daher sind auch die besten Werke der Wiedergeborenen unvollkommen und mit Sünde befleckt und deshalb können die Wiedergeborenen keine Werke verrichten, die nicht durch das Fleisch befleckt und darum strafwürdig wären.[2] Kein einziges gutes Werk eines Menschen läßt sich geltend machen, das nach dem strengen Urteil Gottes nicht verdammungswürdig wäre. Nur Gottes unendlicher Barmherzigkeit ist es zu verdanken, daß etwas im Himmel einen Lohn empfängt, was einen solchen nicht nur nicht verdient hat, sondern die Strafe des ewigen Todes erlangen würde, hätte nicht Christus die ihm anhaftende Unreinigkeit abgewaschen.[3] Wohl belohnt Gott die guten Werke, allein es geschieht aus reiner Barmherzigkeit, da sie keinen Lohn verdienen.[4] Wir haben überhaupt keinen Teil an ihnen und sie sind *unsere* guten Werke aus keinem andern Grunde, als weil sie *uns verliehen* worden sind.[5] Auch das ewige Leben kann nicht als Lohn betrachtet werden, obschon Gott dort unsere Werke vergilt.[6]

« Et, en définitive », sagt Doumergue[7], « tout revient à ceci : les bonnes œuvres découlent de la foi comme la chaleur vient du soleil,

[1] Inst. Chr. III, 17, 10 : Quemadmodum ergo nos ipsi, ubi in Christum insiti sumus, ideo iusti apparemus coram Deo, quia eius (Christi) innocentia conteguntur nostrae iniquitates : sic opera nostra iusta sunt et habentur, quia quicquid alias vitii in ipsis est, Christi puritate sepultum non imputatur. Ita merito dicere possumus sola fide non tantum nos, sed opera etiam nostra iustificari.

Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 458 (E. A. 245 a) : Denique non proprio merito, sed fide sola tam persona, quam opera iustificari affirmo, et ex personae iustificatione hanc operum tanquam ex causa effectum pendere.

[2] Schrift. Conf. tot Delff, p. 13 : « .... dat oock de beste vvercken der vvedergeborene, alle onvolcomen ende met sonden besmet zyn, ende datse gheen vvercken connen doen, of sy zyn besmet door het Vleysch, ende oock strafvvaerdigh. »

[3] Inst. Chr. III, 14, 11 : .... nullum unquam extitisse pii hominis opus quod, si severo Dei iudicio examinaretur non esset damnabile. cfr. Conf. de foy. C. R. XXXVII, 758 (E. A. 93 b) ad Carol. Quint. C. R. XXXIV, 487 (E. A. 47 b).

Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 463 (E. A. 246 b) : Fit tamen immensa Dei misericordia ut in caelo mercedem habeant, quae non modo nihil tale merebantur, sed mortis aeternae praemium habitura erant, nisi per Christum abstersa esset immundities, qua alioqui foedata erant. cfr. ibid. 472. 481 (E. A. 249 b. 252 b).

[4] Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 329. 336-337 (E. A. 150 b. 153 b).

[5] Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 484 (E. A. 253 b). Inst. Chr. III, 15, 7 ; II, 5, 14. 15.

[6] Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 471 (E. A. 249 a) : Quod vitam aeternam faciunt mercedem in eo ab illis dissentio ; neque enim si in vita aeterna Deus opera remuneratur, inde protinus conficient vitam ipsam esse quae in ea rependitur mercedem. cfr. Inst. Chr. III, 18, 2.

[7] *Doumergue*, IV, 285.

comme le fruit vient de l'arbre. Il y a nécessité naturelle, organique. Et par conséquent : attention ! Tout arbre qui ne produirait pas de bons fruits, prouverait seulement qu'il est mauvais. Toute lumière qui ne produirait pas de chaleur, prouverait seulement qu'elle ne vient pas du soleil. »

Hierin liegt der eigentliche Grund, warum Calvin die von Thomas angebrachte Unterscheidung nicht annehmen konnte und durfte. Wir erinnern uns, daß nach Thomas nur in dem Sinne gesagt werden kann, die Vorherbestimmung erfolge *auf Grund von Verdiensten* als das Verdienst, in seiner Eigenschaft als *ein* Teil der Gesamtwirkung der Vorherbestimmung, disponierende Ursache des Heiles ist, als *des andern* Teiles dieser Gesamtwirkungen.[1] Nach Calvins Lehre aber **muß** *auch diese Ursächlichkeit unbedingt verneint werden.* Die gute Tat kann nicht Ursache des Heiles sein, auch nicht disponierende Ursache in Form des Verdienstes. Ist es doch einzig der Vorherbestimmung als der Ursache des Glaubens und der Rechtfertigung zuzuschreiben, wenn sowohl die Person als auch deren Werk für gerecht erachtet werden, obschon sie in sich bleiben, was sie waren, d. h. *schlecht.* Denn, abgesehen von dieser Art der Rechtfertigung, ist das gute Werk nicht einmal denkbar.[2]

Sehen wir nun zu, wie die von *Thomas* angebrachte Unterscheidung sich folgerichtig aus *seiner* Lehre ergibt.

In der Rechtfertigung des Menschen ist nach Thomas nicht der Glaube das ausschlaggebende Prinzip. Versteht doch Thomas unter Glauben etwas ganz anderes als der Genfer Lehrer, nämlich : die Annahme einer an und für sich dunklen Wahrheit um der Wahrhaftigkeit des göttlichen Zeugnisses willen.[3] Das ausschlaggebende Prinzip ist vielmehr, wie schon erwähnt, die *heiligmachende Gnade,* also jenes Prinzip, wodurch der Mensch instand gesetzt wird, Werke von übernatürlichem Wert zu vollbringen. Ist doch die Liebe Gottes, wie Thomas sagt, eine aktive Liebe, die nicht, wie es bei der menschlichen Liebe der Fall ist, schon etwas Gutes voraussetzt, da erst Gott durch seine Liebe den Gegenstand seiner Liebe liebenswert macht.[4]

[1] Vgl. Divus Thomas, Heft I, S. 80.

[2] Vgl. hiezu die Aufstellungen von *Doumergue* (IV, 358) : La prédestination, comme telle, n'est pas le principe d'où la méthode déductive, à priori, a tiré toutes les parties du système. C'est le postulat auquel la méthode regressive a ramené, à posteriori, toutes les explications de l'expérience.

[3] S. Th. I-II, 1, 1 et 4.

[4] S. Th. I-II, 110, 1.

Durch seine besondere Liebe, die er dem Menschen gegenüber beweist, setzt er diesen instand, das Gut des ewigen Lebens zu erlangen.[1] Und wie Gott in der natürlichen Ordnung das Geschöpf nicht ohne weiteres zu seinem Ziele hinbewegt, sondern ihm auch die aktiven Prinzipien verleiht, wodurch diese Bewegung des Geschöpfes sich seiner Natur entsprechend vollzieht, so verleiht er auch dem Menschen, wenn es sich darum handelt, das durch Gottes Liebe in Aussicht gestellte übernatürliche Gut des ewigen Heiles zu erlangen, übernatürliche Qualitäten und Vermögen. Die heiligmachende Gnade nun ist solch eine Qualität[2]; *übernatürlich* wird sie genannt, weil sie die *natürlichen* Prinzipien in jeder Beziehung unendlich *überragt* und demgemäß nur Gott selber zum Urheber haben kann.[3] Die heiligmachende Gnade, deren Träger das Wesen der Seele selbst ist, hat den Glauben, die Hoffnung, die Liebe und alle andern eingegossenen Tugenden im Gefolge.[4] Als Grundlage der *übernatürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe* ist sie deshalb, wie schon gesagt, das alle Verhältnisse der Natur überragende Prinzip, durch welches der Mensch der *göttlichen Natur* teilhaftig wird und Gott in seinen eigensten Handlungen nachahmt.[5] Da nun die Gnade, d. h. *die zeitliche Wirkung der ewigen Liebe Gottes* durch die Sünde aus der Seele des Menschen getilgt worden ist, muß bei der Rechtfertigung, wodurch Gott den Menschen aus dem Zustande der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit[6] überführt, mit der Verzeihung der Sünde *notwendig* die Eingießung der heiligmachenden Gnade verbunden sein. Verzeihung der Sünde von seiten Gottes ist nach Thomas unmöglich, wenn nicht zugleich auch die

[1] S. Th. I-II, 110, 1: Una quidem (est dilectio) communis secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. II, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni.

[2] S. Th. I-II, 110, 2: S. Th. I-II, 114, 3: Creaturis autem naturalibus (Deus) sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quaedam, quae sunt principia actuum .... Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales .... ad bonum aeternum consequendum; et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

[3] S. Th. I-II, 112, 1; de Verit. q. 27 a. 3.

[4] S. Th. I-II, 110, 4.

[5] S. Th. III, 2, 10; I, 43, 3.

[6] S. Th. I-II, 113, 1: .... dicitur iustitia, prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae, scilicet rationi.

zeitliche Wirkung der Liebe Gottes damit verbunden ist.[1] Während also Calvin eine *äußere* Rechtfertigung durch den *Glauben* vertritt, lehrt Thomas eine *innere* durch die *Liebe*.

Einen weit größeren Gegensatz zu Calvin aber bedeutet es, wenn nach Thomas bei der Rechtfertigung *auch der Mensch nicht untätig sein darf*. Wenn Gott alle seine Geschöpfe ihrer Natur entsprechend behandelt[2], dann will er nach Thomas auch den Menschen nicht ohne Mitwirkung des zu seiner Natur gehörigen liberum arbitrium[3] rechtfertigen, falls der Mensch sich dessen Gebrauches erfreut.[4] Damit will aber Thomas keineswegs behaupten, daß der Mensch es in seiner Gewalt habe, das Sittlich-Gute dem Sittlich-Bösen vorzuziehen. Und das ist es, was Calvin bekämpft.[5] Nach Thomas besteht die Willensfreiheit darin, daß der Mensch das Vermögen in sich hat, einen Gegenstand, nachdem er ihn mit seiner Vernunft geprüft, zu *wollen*, weil er ihm in gewisser Hinsicht als ein Gut erscheint, oder *von sich zu weisen*, da er ihm in einer andern Hinsicht als nicht-gut vorkommt.[6] So ergibt sich das Wesen der Willensfreiheit einerseits aus der vernünftigen Natur des Menschen und anderseits aus der Beschränktheit, die jedes Gut, das nicht das höchste Gut, Gott selber ist, aufweist.[7]

[1] Ibid. Art. 2 : Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. De Verit. q. 28 a. 2.

[2] Eine ähnliche Stelle bei Calvin : Inst. Chr. II, 3, 14 ; ibid. I, 18, 2 ; Contre un certain Cord. C. R. XXXV, 355 (E. A. 406 a) ; Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 351 (E. A. 158 b).

[3] S. Th. I-II, 113, 3 : Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque .... homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii .... ; cfr. de Verit. q. 28 a. 3.

[4] Diese Ausnahme betrifft Kinder und Irrsinnige.

[5] Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 303 (E. A. 141 b) : Semper autem testatus sum me de nomine pugnare nolle, si hoc semel constitueretur : libertatem non ad potentiam vel facultatem boni aeque ac mali eligendi .... referri debere. Ibid. 279. 399 (E. A. 133 a. 175 b).

[6] Die Lehre von der Vorherbestimmung steht selbstverständlich im engen Zusammenhang mit einer großen Anzahl anderer theologischer Lehrpunkte, die im Interesse eines richtigen Verständnisses unserer Frage nicht übergangen werden können, wenn wir auch auf eine eingehendere Behandlung derselben verzichten müssen. Nur bezüglich der Lehre von der menschlichen Freiheit, der in Thomas' Prädestinationssystem eine so wichtige Rolle zukommt, müssen wir eine Ausnahme machen. Um aber die Gedankenfolge unserer Arbeit nicht zu sehr zu hemmen und doch das gegenseitige Verhältnis beider Theologen in dieser Frage deutlich zu beleuchten, werden wir diesen Gegenstand in einem eigenen *Anhang* behandeln.

[7] S. Th. I, 82, 1 et 2 ; ibid. 83, 1 et 3 et 4 ; I-II, 10, 2 ; de Malo, q. 6 ; de Verit. q. 22 a. 5 ; q. 24 a. 1.

Die von Gott geforderte Tat des liberum arbitrium nun ist eine *Einwilligung*, ein Akt des Abscheues vor der Sünde und zugleich ein Akt der Annäherung an Gott. [1] Hiemit wird aber keineswegs der Unabhängigkeit Gottes, der ersten Ursache, ein Eintrag getan, und infolgedessen handelt es sich hier auch nicht um die von Calvin so angefochtene [2] *Selbstvorbereitung* auf die Gnade. Wir können vielmehr, trotz des so großen Unterschiedes zwischen beiden Theologen, bemerken, daß nach beiden durch den menschlichen Willensentschluß *Gottes primäre Ursächlichkeit durchaus nicht beeinträchtigt wird.* Calvins Satz : « Hartnäckigkeit ist allen gemein und niemandes Wille ist zum Dienste Gottes geneigt, bis Gott selber gibt, was er befiehlt » [3], wird Thomas ohne weiteres unterschreiben. Wenn Thomas eine Vorbereitung fordert, so lehrt er gleichzeitig ausdrücklich, daß diese Vorbereitung nur durch die Gnadenhilfe Gottes, der die Seele zum Guten bewegt, zustandekommen kann. [4] Außer der heiligmachenden Gnade nimmt also Thomas noch eine andere Gnade an, die keine bleibende Qualität, sondern nur aktuelles Eingreifen Gottes ist, das den Menschen innerlich [5] zum Erkennen, Wollen und Handeln bewegt. [6] Nur aus diesem Concursus, in dem Gott das liberum arbitrium bewegt, der also nicht ein Zusammenwirken gleicher, oder wenigstens koordinierter Kräfte besagt, ergibt sich die genügende Vorbereitung. [7] Nur in diesem Sinne anerkennt Thomas die Berechtigung des bekannten Wortes : « Gott verweigert seine Gnade demjenigen nicht, der tut, was er kann. »

[1] S. Th. I-II, 113, 7 ad 1 ; art. 4 et 5 ; S. c. Gent. III, 158 ; de Verit. q. 28 a. 4 et 5. Hier hat nach Thomas der Glaube seine Rolle auszufüllen.

[2] Inst. Chr. III, 17 ; II, 3, 7-12 ; De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 291 (E. A. 635 a) de aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 301 (E. A. 608 b) ; Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 317, 360, 391 (E. A. 146 b. 161 b. 172 b).

[3] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 301 (E. A. 608 b) : Communem omnium contumaciam esse dico, nec cuiusquam affectum esse ad obsequium Dei flexibilem, donec ipse dederit quod iubet.

[4] S. Th. I-II, 112, 2 : .... quaecumque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. cfr. l. c. ad 2 ; II-II, 24, 3 ad 1.

[5] S. Th. I-II, 109, 1 ad 2.

[6] S. Th. I-II, 109, 1 ; 110, 2.

[7] S. Th. I-II, 112, 3 : Potest igitur praeparatio dupliciter considerari ; uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio ; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente ; et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest cfr.

Wer tut, was er kann, d. h. *in Kraft dieser aktuellen Gnade* [1], wird unfehlbar das empfangen, worauf diese Gnade gerichtet ist, da — entsprechend der Lehre von der Vorsehung — Gottes Vorhaben nicht mißlingen kann. Ist der Mensch durch diese göttliche Vorbereitung in den Besitz der heiligmachenden Gnade gekommen und hat er hiemit das *Vermögen* erhalten, Akte von übernatürlichem Werte zu setzen, dann bedarf er *für jeden einzelnen Akt* noch eine neue aktuelle Gnade, um die Möglichkeit in die Tat, das bloße *Können* in ein *Tun* überzuführen. [2]

Gott und der Mensch.

Finden wir also bei Thomas und Calvin — ungeachtet des Gegensatzes bezüglich ihrer Auffassung vom *Wesen* der Rechtfertigung und Heiligung — eine auffallende Übereinstimmung in ihrer Hochachtung vor Gottes Oberhoheit, die auf der Lehre beider von der Vorsehung beruht, so ist doch anderseits ein tiefgreifender Unterschied nicht zu verkennen in der Frage, ob der Mensch der Gnade widerstehen könne oder nicht. Wenn tatsächlich Gottes Vorhaben nicht mißlingen und zugleich der Mensch der Gnade sich widersetzen kann, so ist dies nur in zweifacher Art und Weise denkbar: entweder bewegt nicht jede Gnade zu tatsächlichem Handeln, oder der Wille behält, trotzdem die Gnade zu tatsächlichem Handeln bewegt, die Möglichkeit, der Gnade zu widerstreben, obschon er von derselben in Wirklichkeit keinen Gebrauch macht.

In diametralem Gegensatz zu Calvin [3] nimmt Thomas *beide* Möglichkeiten als reell an. Die erste dieser beiden Möglichkeiten lassen wir beiseite, bis wir auf die persönliche Sünde zu sprechen kommen, und befassen uns für den Augenblick eingehender bloß mit der zweiten.

Auch hier greift Thomas auf die oben [4] dargelegte Lehre von der Vorsehung zurück: Die göttliche Verursachung des Ganzen und der einzelnen Teile, deren Wirkung *unter keiner Bedingung* ausbleiben kann,

die Parallelstelle bei Calvin: Inst. Chr. II, 3, 10: .... sed quum ii demum quaerere incipiant, quibus caelestis gratia aspiravit, nec haec saltem portiuncula de eius laude decerpenda erat.

[1] S. Th. l. c. cf. de Verit. q. 23 a. 2.

[2] S. Th. I-II, 109, 9.

[3] Inst. Chr. II, 3, 10: Ac voluntatem movet, non qualiter multis seculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari: sed illam efficaciter afficiendo .... Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 353 (E. A. 159 a).

[4] Vgl. Heft I, S. 75 f.

legt den Geschöpfen noch nicht eine starre Notwendigkeit auf. Wir erinnern uns des von Calvin angeführten Beispiels von der Notwendigkeit, mit der die Gebeine Christi unversehrt blieben.[1] — Dieses Prinzip wendet Thomas folgerichtig auf die Freiheit an, d. h. auf das Vermögen des Menschen, kraft dessen er sich gegenüber jeder Sache, die nicht das höchste Gut ist, indifferent verhält, die er wollen kann, insofern er sie als gut und begehrenswert erkennt, und die er auch ablehnen kann, wenn er sie anderseits als nicht begehrenswert erkennt, sofern sie eine gewisse Güte nicht besitzt. — Der Schluß ist handgreiflich : Um der Wirkkraft Gottes willen, dessen Vorhaben nicht vereitelt werden kann, wird des Menschen Wille sich sicher — unausbleiblich — für das entscheiden, was Gott befiehlt. Allein der Wille wird kraft seiner eigenen Natur sich inbezug auf diesen Gegenstand, der nicht das *höchste Gut,* d. h. Gott selber, sondern ein *beschränktes Gut* ist, indifferent verhalten und damit seine Freiheit bewahren.[2]

Nach Thomas können wir deshalb sagen : « *Es ist notwendig*, daß der Wille zustimmt », aber *nicht :* « Der Wille stimmt *notwendigerweise* zu. » So kann man ja auch im alltäglichen Leben sagen : « Wenn Sokrates sitzt, so ist es notwendig, daß er sitzt » ; doch darf man daraus nicht schließen : « Also sitzt er auch notwendigerweise », denn er kann aufstehen, wenn er will.[3] Tatsächlich wird der Mensch, um der erwähnten unbedingten Wirkkraft Gottes willen, von diesem Vermögen zu widerstreben nicht Gebrauch machen, *obschon er es könnte, wenn er wollte ;* Gott gibt ihm eben das Zustimmenwollen.[4] Man beachte aber, daß dies keinen Zwang bedeutet — Calvin betont das ebenso wie Thomas. — Denn auch unter dem Einfluß dieser göttlichen Bewegung geht die Tat aus dem Willen selbst hervor. Wir

[1] Inst. Chr. I, 16, 9 : Unde iterum videmus non temere in scholis inventas fuisse distinctiones de necessitate secundum quid et absoluta : item consequentis et consequentiae.

[2] De Malo, q. 6 art. unic. ad 3 : Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest ; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas : sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. S. Th. I-II, 10, 4 ; I, 19, 8 ; I, 22, 4 ; de Verit. q. 6 a. 3 ad 3 ; q. 23 a. 5.

[3] S. Th. I, 19, 3.

[4] De Verit. q. 6 art. 2 ad 11 : hoc ipsum quod est velle accipere gratiam est nobis ex praedestinatione divina.

stehen also hier vor einer ganz andern Auffassung, als es z. B. die Ansicht des von Calvin angefochtenen Bolsec ist. Liegt doch bei diesem « letztlich die Anschauung zu Grunde, daß der Mensch infolge eines Rechtes des liberum arbitrium die Fähigkeit besitzt, auf die Gnade einzugehen oder ihr zu widerstreben ; damit ist des Menschen Heil oder Verderben doch schließlich in seine Hand gelegt. »[1] Auch bei Thomas besteht kraft des liberum arbitrium die Möglichkeit, der Gnade zu widerstreben oder auf sie einzugehen. Gottes Oberhoheit wird aber insofern Genüge getan, als der Mensch *nur aus Gnade auf die Gnade eingeht* und unausbleiblich auf sie eingehen wird, *so oft Gott es will.* Unbeschadet seiner Freiheitslehre kann Thomas Calvin darin beipflichten, daß die Gefahr beseitigt ist, der Mensch widerstrebe der Gnade.[2] In der Tat ! Auch nach Thomas ist die *Gefahr* beseitigt — der Mensch wird ja unbedingt einwilligen, wenn Gott es will ; allein die *Möglichkeit* zu widerstreben bleibt, und damit auch die Freiheit.

Kraft dieser Freiheit nun spricht Thomas von *Verdienst.*[3] Die Bemerkung Calvins : « Das Lob der guten Werke teilen wir nicht zwischen Gott und dem Menschen »[4], kann nicht auf Thomas bezogen werden, da auch er anerkennt, daß vermöge des unendlichen Abstandes, der den Menschen von Gott trennt, von Verdienst nur insofern die Rede sein kann, als Gott selber ein solches in Aussicht gestellt hat.[5] Nach Thomas ist denn auch das gute Werk *an und für sich,* so wie es aus dem freien Willen hervorgeht, für Gott *wertlos. Verdienst* ist es nur, *insofern und insoweit* es hervorgeht *aus der Gnade des Heiligen Geistes.*[6] So aber ist es Verdienst im strengen Sinne des Wortes ; Gott

[1] *Scheibe,* 65.

[2] Act. Syn. Trid. C. R. XXXV. 474 (E. A. 250 a) : Dissentiet quidem a Deo hominis voluntas, quamdiu erit contraria : verum si in obedientiam composita fuerit iam sublatum est dissentiendi periculum.

[3] S. Th. I-II, 114, 1 : Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis ; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit ; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes ad quod a Deo sunt ordinatae : differenter tamen ; quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti quod non est in aliis creaturis.

[4] Inst. Chr. III, 15, 3.

[5] S. Th. I-II, 114, 1 et 2 et 4.

[6] S. Th. I-II, 114, 3 : Si consideretur secundum substantiam operis et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas .... si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. cfr. ibid. art. 5 et art. 2 ad 1.

selber wird durch dasselbe verpflichtet, nicht unsertwillen, sondern um seiner selbst willen.[1]

So sind wir also zur endgültigen Lösung des Problems gelangt, das der erste Teil der Prädestinationslehre aufweist, der Frage nämlich nach dem Verhältnis zwischen der *göttlichen Auserwählung* und den *guten Werken des Menschen.* Während Calvin in folgerichtiger Weiterführung seines Systems jedes Verdienst ablehnt, da sowohl die Person als auch deren Werk *für gut gelten* einzig infolge Anrechnung des Verdienstes Christi, so anerkennt Thomas in ebenso konsequenter Entwicklung seiner Lehre den disponierenden Charakter der guten Werke, insofern sie nämlich kraft der von Christus uns verdienten und mitgeteilten Gnade verdienstlich werden zur Erlangung des ewigen Lebens als des andern Teiles der Gesamtwirkung der Prädestination.

Folgerungen.

Zum Abschlusse dieses ersten Teiles unserer Ausführungen möchten wir nachstehende Folgerungen unterstreichen.

I. Der schon zu Anfang angedeutete Parallelismus beider Theologen in ihrer Auffassung von Gottes Oberhoheit gestaltet sich zu einer auffallenden **Übereinstimmung:** Nicht Gottes Vorherwissen von den guten Werken des Menschen war für ihn Ursache oder Veranlassung zur Vorherbestimmung zur Seligkeit, sondern umgekehrt: die Vorherbestimmung zur Seligkeit ist Ursache der guten Werke.[2]

II. Gleichzeitig herrscht bei beiden Theologen ein **unversöhnlicher Gegensatz:** Während nach Thomas Gott angeordnet hat, dem Menschen das ewige Heil als *Lohn* um der Verdienste willen zu geben, die er nur vermittels der Gnade sich erworben hat, stellt Calvin den verdienstlichen (und damit den ursächlich-disponierenden) Charakter der menschlichen Werke in Abrede und behauptet, daß wir nur durch das « *Stadium* »[3] der guten Werke in den Besitz des ewigen Lebens geführt werden.

(Fortsetzung folgt.)

[1] S. Th. I, II, 114, 1 ad 3 : .... non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

[2] *Calvin :* Inst. Chr. III, 21 ; ibid. 22, 2. 3. 5 ; de aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 270-271 (E. A. 598 b), Conf. de foy C. R. XXXVII, 756 (E. A. 93 a). *Thomas :* S. Th. I, 23, 5 c. et ad 1 ; I-II, 90, 1 ; ibid. 110, 1 ; S. c. Gent. III, 163 ; de Verit. q. 6 a. 2, c. et ad 1. 2. 3. 7. 12. 13.

[3] Inst. Chr. III, 18, 1 : .... Tametsi ergo sola misericordia suos in vitam suscipiat ; quia tamen in eius possesionem ipsos deducit per bonorum operum stadium, ut quo destinavit ordine suum in illis opus impleat : nihil mirum si secundum opera sua dicuntur coronari quibus haud dubie ad recipiendam immortalitatis coronam praeparantur.

Johannes Sterngasse O.P. und sein Sentenzenkommentar.

Von

Hochschulprofessor Dr. Artur LANDGRAF, Bamberg.

(Fortsetzung.)

3. Lehrrichtung.

I. 1. Der Lehrinhalt des Sentenzenkommentars ist im allgemeinen nach dem hl. Thomas orientiert. Es läßt sich sogar sagen, daß man es in der Hauptsache nur mit Auszügen, teilweise auch mit wörtlicher Herübernahme aus Werken des hl. Thomas zu tun hat, weshalb es sich erübrigt, auf Einzelheiten seines Lehrsystems einzugehen. Der fast gleichzeitige Glossator des Cod. Vat. lat. 1092 hat durch das ganze erste Buch und bis zur 17. Distinktion des zweiten Buches auf die entsprechenden Teile der Thomasschriften verwiesen. Aber auch nachher stößt man noch in der gleichen Weise Schritt für Schritt auf thomistisches Gut.

2. Verwertet sind in dieser Art die Summa theologiae, die Summa contra gentes, der Sentenzenkommentar und die Quaestio disputata de veritate und de spiritualibus creaturis (Bl. 4v). Vielleicht auch die Quaestio disputata de potentia (2. B. Bl. 49v). Doch fehlt hiefür jeder Verweis und was sich als identisch mit Teilen aus ihr feststellen läßt, kann mit gleicher Wahrscheinlichkeit den beiden Summen oder dem Sentenzenkommentar entlehnt sein.

Um ein Bild von der Art der Thomasverweise in den Glossen zu bekommen, sei hier ein Beispiel auf das Geratewohl herausgegriffen:

Johannes Sterngassen;	**Glossenverweis:**	**Fundort bei Thomas:**
In 2 dist. 3: fol. 29v: « *Distinctio 3a.* Ecce ostensum est.	Prima pars q. 50 articulo 2.	I q. 50 a. 2.
Hic queritur primo, utrum angelus sit compositus ex	Contra gentes lib. 2 capitulo 59.	Vielleicht: Contra gentes lib. 2 cap. 50 u. 51.
materia. Et videtur, quod non. »	Item 2° d. 3 art. 1.	In 2 dist. 3 q. 1 a. 1.

fol. 30 : [2] « Juxta hoc queritur, utrum angeli sint in alico magno numero. »	Item prima parte q. 50 ex articulo 3.	I q. 50 a. 3.
	Item secunda secunde ex articulo 4.	?
	Contra gentes libro 2 capitulo 90.	Vielleicht: Contra gentes lib. 2 cap. 91 u. 92.
	Item 2 d. 3 art. 3.	In 2 dist. 3 q. 1 a. 3.
[3] « Item, utrum plures angeli sint unius speciei. »	Glossenverweise fehlen.	I q. 50 a. 4. In 2 dist. 3 q. 1 a. 4.
[4] « Item, utrum plures angeli sint unius generis. »	Contra gentes libro 3 cap. 93.	Vielleicht: Contra gentes lib. 2 cap. 95.
	Item d. 2 d. 3 art. 5 [!].	In 2 dist. 3 q. 1 a. 5.
fol. 30v : « *Questio.* Secundo queritur principaliter, utrum angelus cognoscat res per suam essentiam. Et videtur, quod sic. »	Prima pars q. 55 articulo 1 [!].	? I q. 55 a.3.
	Item 2 dist. 4 (?) art. 2.	? In 2 dist. 3 q. 3 a. 1. (oder in 2 dist. 3 a. 10).
[2] « Juxta hoc queritur, utrum angeli superiores intelligant per species magis universales. »		I q. 55 a. 3.
	Ibidem ubi supra.	In 2 dist. 3 q. 3 a. 2 (oder in 2 dist. 3 a. 11).
[3] « Item utrum intelligant singularia. »	Prima pars q. 57 a. 2.	I q. 57 a. 2.
	Contra gentes libro 2 cap. 98.	? Contra gentes lib. 2 cap. 100.
	Item 2 dist. 4 articulo 4.	? In 2 dist. 3 q. 3 a. 3.
[4] « Item utrum intelligant plura simul. »	Glossenverweise fehlen.	I q. 58 a. 2. In 2 dist. 3 q. 3 a. 4.
« *Distinctio 4.* Post hoc videndum est. Hic queritur primo, utrum angelus in primo instanti sue creationis potuit esse malus. Et videtur, quod sic.	Prima pars q. 63 ex artic. 4, 5, 6.	I q. 63 a. 4, 5, 6.
	Item in 2 d. 4 art. 1.	? In 2 dist. 3 q. 2 a. 1.
fol. 31. [2] « Juxta hoc queritur, utrum angelus fuerit creatus in gratia. »	Prima pars questio 62 articulo 3.	I q. 62 a. 3.
	Item 2 dist. 4 a. 9.	? In 2 dist. 4 a. 3. [1]
[3] « Item, utrum creatus fuerit in beatitudine. »	Ibidem.	? I q. 62 a. 1. In 2 dist. 4 a. 1. [2]
[4] « Item, utrum angelus casum suum vel confirmationem presciverit ».	Ibidem.	In 2 dist. 4 q. 1 a. 2.

[1] Wenn die Dist. 4 mit dist. 3 a. 2 unserer Druckausgaben begänne, dann wäre In 2. dist. 4 a. 3 unserer Druckausgaben gleich In 2. dist. 4 a. 9. Unter dieser Voraussetzung würden die letzten Zitate aus dem Sentenzenkommentar alle sich verifizieren lassen.

[2] Wäre also gleich q. 7, doch scheint der Glossator nur den ungefähren Fundort angeben zu wollen.

Es hat sich hier gezeigt, daß keine vollständige Harmonie zwischen den Fundorten, die die Glossa nennt und den Fundorten der heute gebräuchlichen Ausgabe des Sentenzenkommentars und der Summa contra gentes herrscht.

3. Obwohl das Werk des Sterngassen als Sentenzenkommentar erscheint, hielt sich dieser doch in seiner Arbeit an die *Summa* des hl. Thomas, wohl weil sie dessen reifstes Werk ist, und gibt sie manchmal wörtlich, meistens aber auszugsweise wieder.

Die Verwertung der Summa illustriert folgendes Beispiel:

Johannes. In 1 dist. 8 q. 2 a. 2 [1]: « Juxta hoc queritur, utrum esse eternum sit proprium soli Deo ». « Ad 2am questionem dicendum, quod eternitas vere et proprie in Deo est solo. Eternitas enim sequitur immutabilitatem. Solus autem Deus immutabilis est omnino, ut postea ostendetur. Secundum tamen, quod aliqua ab ipso immutabilitatem participant, secundum hoc eternitatem eius aliqualiter communicant. Quedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quia numquam desinunt esse et secundum hoc dicitur de terra, quia in eternum stat. Quedam etiam eterna in scripturis [8v] dicuntur propter durabilitatem sive diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint. Sicut in Psalmo dicuntur montes eterni. Quedam autem amplius participant eternitatem seu rationem eternitatis, inquantum scilicet habent transmutationem secundum esse et secundum operationem, sicut angeli et beati, qui verbo fruuntur. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam eternam secundum illud Jo. XII. : Hec est vita eterna etc. »

Sanctus Thomas, Summa theologiae I q. 10 a. 3 : « Respondeo dicendum, quod aeternitas vere et proprie in solo Deo est : quia aeternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet (art. 1). Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum (q. 9 art. 1 et 2). Secundum tamen, quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant. Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt, et secundum hoc dicitur Ecclesiast. 1 de terra, quod in aeternum stat : et sic aeternitas angelis attribui potest, secundum illud Psal. 75 : Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis. Quaedam etiam aeterna in scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint ; sicut in Psal. dicuntur montes aeterni et Deuteron. 33 etiam dicitur : De pomis collium aeternorum. Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem, vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem : sicut angeli et beati, qui verbo fruuntur : quia quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus 15 de Trinitate (cap. 16 in fin.) : unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Joan. 17 : Haec est vita aeterna, ut cognoscant etc. ».

[1] Cod. Vatic. lat. 1092, fol. 8.

Auf eine ähnliche, fast wörtliche Übereinstimmung weist einmal auch der Glossator hin. [1]

Die Glosse selbst bringt ebenfalls einmal ein ausführliches Zitat aus der Summa, das wegen seiner kleinen Abweichungen vom Text der Leonina hier seine Stelle findet :

« Opinio Thome. [Dann kleine Lücke, die wie die folgenden durch das Zuschneiden der Handschrift entstanden ist.] enim inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, se(cun)d(um) est [Lücke] ratio generationis ; unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, non competit ei secundum suam essentiam inquantum est essentia, sed secundum suam potentiam. Et sic [ipsa] anima secundum rationem sue potentie dicitur actus primus ordinatus ad actum [Lücke] invenitur autem habens animam non semper esse in actu operationum vite [Lücke] et in diffinitione dicitur, quod est actus corporis potentia vitam habentis [Lücke]. Tamen potentia non abicit animam. Relinquitur ergo, quod anima [Lücke] non sit eius potentia. Nichil enim est in potentia secundum actum inquantum est actus. » [2]

[1] Fol. 4, bei der Frage « utrum essentia anime sit eius potentia » ist am Rande vermerkt : « Omnia Thome, q. 77, art. 1°. » Man vgl. auch bei *Johannes* In 2. dist., 26 q. 2 a. 3 (fol. 19v), wo wörtliche Übereinstimmung mit *Thomas*, I q. 32 a. 3 herrscht.

[2] *Johannes*, In 1. dist. 3 (fol. 4). — *S. Thomas*, I q. 77 a. 1. — Es sei hier bemerkt, daß die Technik der Textedition einen wesentlichen Unterschied macht zwischen den beiden Klammern [] und ‹ ›. [] bezeichnet die vom Herausgeber vorgenommene Einschiebung ; ‹ › dagegen die von ihm vorgenommene Streichung.

Im *Divus Thomas* (1924) 149-157 hat *R. M. Martin* O. P. meine Ausführungen über die praemotio physica bei Johannes von Lichtenberg (Zeitschrift für katholische Theologie 46 (1922) 536-537) auf das schärfste angegriffen. Ich hatte darin die Äußerung gebraucht : « Es dürften ihn (Johannes von Lichtenberg) aber die heutigen Thomisten kaum für die praemotio physica in Anspruch nehmen können. » Der Sinn dieses Satzes wurde augenscheinlich von Martin dahin gedeutet, als ob Johannes Gegner der praemotio sei, während in Wirklichkeit damit nur gesagt ist, daß Johannes nicht *für* die praemotio zitiert werden kann. Seine Ansicht darüber läßt sich eben nicht feststellen. — Daraus, daß Lichtenberg ständig sich an den Wortlaut und an die Lehrmeinungen des hl. Thomas anlehnt, läßt sich nicht ohne weiteres folgern, daß er auch *hier* in dessen Gefolge gehe. Es wäre nämlich zu beweisen, daß er die Lehre des hl. Thomas auch in *diesem* Punkte *erfaßt* habe und lehren wollte.

Die Polemik P. Martins richtet sich in der Hauptsache gegen meine Textedition der betreffenden Frage bei Johannes, zu deren einer Stelle er bemerkt : « 5. *Sed quia .... voluntatem.* — Locus ille in lectione A omnem intelligentiae vim ac notionem prorsus fugit. Oblitus est Dr. Landgraf regulae illius quam tradit clarissimus suus Praeceptor Emin. Card. Ehrle : in transcribendo codice antiquo accuratissima diligentia abstinendum esse ab imprudenti coniectura ; hac enim cum scriba inuititur, periculum est, ne proferatur *ridiculus mus ;* ex solis regulis palaeographicis decernendum, quid reapse scriptum est. » — Wäre nun meine Textedition identisch mit der, die P. Martin als die meinige abdruckt,

Selbst Feinheiten der Zitation der Summa durch die Glossen lassen sich identifizieren. [1]

4. Der *Sentenzenkommentar* des hl. Thomas — als « scriptum » zitiert — dagegen ist durchwegs nicht als Vorlage benützt. Nur ganz ausnahmsweise, wie z. B. in der Frage « utrum persona univoce dicatur de Deo et creaturis » [2], herrscht wörtliche Übereinstimmung damit. Der Glossator, der vielleicht die Handschrift zu seinen Vorlesungen benützte, wollte augenscheinlich in seinen vielen Verweisen auf den Sentenzenkommentar nur die Stellen anmerken, an denen sich hier die entsprechende Frage behandelt findet. [3] Im Text dagegen ist *nie* der Name des hl. Thomas genannt.

Diese Glossenverweise auf den Sentenzenkommentar des hl. Thomas stehen nicht immer mit den heutigen Ausgaben desselben in Einklang. [4]

dann würde mich dieser Vorwurf sicherlich treffen. So ist aber meine Textedition eine wesentlich andere :

Nach *Martin* wäre sie wie folgt : « sed quia fit in naturalibus, nil potest [*gratia*] *vere* movere motu naturali, nisi quod causat naturam. Ideo etiam motum voluntatis primum non potest causare, nisi quod causat voluntatem, hoc autem est Deus. »

Tatsächlich lautet sie wie folgt (a. a. O 537) : « sed quia fit in naturalibus, nil potest <*gratia*> *vere* movere motu naturali, nisi quod causat naturam. Ideo etiam motum voluntatis primum non potest causare, nisi quod causat voluntatem, hoc autem est Deus. »

P. Martin hat < > mit [ ] vertauscht und dann gegen meine Textedition polemisiert als ob ich [ ] gesetzt hätte und so das Wort « gratia » einschöbe, während ich es in Wirklichkeit streiche. Das Manuskript hat nämlich « gravere ». Ich las « gratia vere » und strich das « gratia ». Martin dagegen strich das « re » und bringt « grave ». Beide Konjekturen geben einen guten Sinn.

[1] Bl. 18 ist bemerkt zum dritten Artikel der 25. Distinktion : « Prima pars q. 39 articulo 3 ad 3um » und Bl. 19 zum ersten Artikel der 27. Distinktion : « Prima pars questio 34, articulo 1, in fine responsionis » und « ibidem ad 2um ». Die Verweise lassen sich tatsächlich verifizieren. — Der Name « Summa » taucht nur ein einziges Mal in den Glossen auf, fol. 12 zur dist. 16 a. 1 : « Ibi[dem] Summa solutio. »

[2] Bl. 18 In 2 dist. 25 a. 2 — *Thomas*, ebenda.

[3] Oder sollten die Randglossen Bemerkungen eines wachsamen Ordensgenossen des Johannes sein, der dessen Eigenarbeit nachprüfen wollte ?

[4] Irrtum ist ohne Zweifel anzunehmen : (Bl. 2^{v}) *Johannes :* In scripto dist. 2 a. 3 — *Fundort bei Thomas :* In 1 dist. 2 q. 1 a. 4 ; *Johannes :* In scripto d. 3, arg. 5, art. 1 — *Fundort bei Thomas :* In 1 dist. 3 q. 1 a. 1, arg. 1 ; (Bl. 6), *Johannes :* In scripto Thome articulo 4 d. 7 — *Fundort bei Thomas :* In 1 dist. 7 q. 2 a. 1 (= 3) ; (Bl. 8), *Johannes :* In scripto d. 8 ex articulo 6 ad 3um argumentum — *Fundort bei Thomas :* In 1 dist. 8 q. 2 a. 2, vom 3. Argument ist keine Rede. Der Text selbst korrespondiert dem noch zitierten in I q. 10 a. 3 corp. ; — *Johannes :* In scripto di. 8 articulo 6 in solutione argumenti 3 — *Fundort bei Thomas :* In 1 dist. 8 q. 2 a. 3 (= 6), wo von der angeführten solutio argumenti 3

Doch sind diese Divergenzen so gering, daß sie nicht das Recht geben, auf eine von der in Drucken verbreiteten abweichende Fassung des Sentenzenkommentars des hl. Thomas zu schließen. Einzig ein kleiner Unterschied in der Verteilung der Fragen auf die einzelnen Distinktionen läßt sich daraus herleiten. [1]

Bemerkenswert ist auch, daß die Glosse für gewöhnlich nur die Artikel jeder Distinktion des hl. Thomas ohne weitere Untereinteilung in Quaestionen bringt, doch ausnahmsweise wieder auch die Unter-

sich nichts findet; (Bl. 9), *Johannes :* In scripto di. 9 in solutione 13 argumenti ex articulo 1 — *Fundort bei Thomas :* In 1 dist. 9 q. 2 a. 1 (= 3), doch gibt es hier kein 13. Argument; (Bl. 19), *Johannes :* 1 dist. 17 a. 1 — *Fundort bei Thomas :* In 1 dist. 27 a. 2 und zwar fast ad verbum; *Johannes :* [In scripto d. 33, articulo 2] ibidem ad 2um — *Fundort bei Thomas :* In 1 dist. 33 a. 2 *ad primum;* (Bl. 32), *Johannes :* Item 2 dist. 7 a. 5 — *Fundort bei Thomas :* In 2 dist. 7 q. 2 a. 2 (= a. 4); (Bl. 32^v), *Johannes :* Item 2 dist. 9 a. 2 — *Fundort bei Thomas :* In 2 dist. 9 a. 3; (Bl. 33^v), *Johannes :* Item 2 dist. 11 a. 1 — *Fundort bei Thomas :* 2 dist. 11 q. 2 a. 1 (= 6).

Einmal herrscht auch feinste Übereinstimmung zwischen Verweis und Fundort: (Bl. 11) « In scripto d. 15 articulo penultimo ad secundum ».

[1] *Johannes :* (Bl. 2) In primo scripto d. 2^a articulo 2° — *Thomas :* In 1 dist. 1 q. 4 a. 2.
und
In scripto dist. 2 a. 5. — In 1 dist. 2 q. 1 a. 3.

Da die q. 4 der ersten Distinktion nur 2 Fragen enthält, lassen sich die Unterschiede zwischen der Zitation des Johannes und den heutigen Thomasausgaben beheben, wenn man den Beginn der 2. Distinktion in der vom Glossator benützten Ausgabe des Sentenzenkommentars mit dem Anfang der heutigen 4. Quaestion der 1. Distinktion gleichsetzt.

Johannes : (Bl. 29) 2 dist. 2 a. 2. — *Thomas :* In 2 dist. 1 q. 2 a. 5.

Die 2. Distinktion des ersten Buches der vom Glossator benützten Ausgabe begänne demnach mit In 2 dist. 1 q. 2 a. 4; eine Einteilung, die sich deshalb empfiehlt, weil gerade hier die Rede von der *anima* anhebt.

Johannes (Bl. 29) :	2 dist. 2 a. 3.	*Thomas :* In 2 dist. 2 q. 1 a. 1.
(Bl. 29^v) :	2 dist. 2 a. 5.	In 2 dist. 2 q. 1 a. 3.
	2 dist. 2 a. 6.	In 2 dist. 2 q. 1 a. 4.

Hätte die Kommentar-Handschrift, die dem Glossator vorlag, den Beginn der 2. Distinktion mit dem heutigen 1 q. 2 a. 4 angesetzt, dann herrschte volle Konkordanz.

Johannes (Bl. 30^v) :	2 dist. 4 a. 2.	*Thomas :* In 2 dist. 3 q. 3 a. 1.
	2 dist. 4 a. 4.	In 2 dist. 3 q. 3 a. 3.
	2 dist. 4 a. 1.	In 2 dist. 3 q. 2 a. 1.
(Bl. 31)	2 dist. 4 a. 9.	In 2 dist. 4 a. 3.
	Ibidem.	In 2 dist. 4 a. 1.

Jede Diskrepanz wird hier behoben, wenn man im Sentenzenkommentar, dem der Glossator folgte, den Anfang der 4. Distinktion gleichsetzt mit In 2 dist. 3 q. 2 a. 1 der heutigen Ausgabe.

abteilung in solche Fragen voraussetzt.[1] Dabei hatte offensichtlich der Glossator bereits die Rubrik in unserer Handschrift vorgefunden, wie sich aus dem Verweis zu I dist. 43 ersehen läßt: « In scripto *distinctione eadem* articulo 1. »

Der Glossator hatte auch ein offenes Auge für die Lehrunterschiede, die zwischen der Summe und dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas bestehen und er macht selber an einer Stelle darauf aufmerksam.[2]

5. Nicht so häufig, wie auf die Summa theologiae und den Sentenzenkommentar, verweist der Glossator auf die *Summa contra gentes*. Nur ein einziges Mal ließ sich eine wörtliche Übereinstimmung feststellen.[3] Überwiegend die Mehrzahl der Verweise aber kann nicht identifiziert werden, so daß die Vermutung nahe liegt — es handelt sich hauptsächlich um das zweite Buch der Summa contra gentes — es habe hier der Glossator sehr flüchtig gearbeitet, ohne sich näher mit dem Inhalt der betreffenden Kapitel zu befassen.[4]

[1] Bl. 32^{v} zu In 1 dist. 37 q. 3 a. 1: « in scripto articulo 1. »

[2] Er setzt (Bl. 10) In 1 dist. 11 a. 4 (« utrum pater et filius possint dici unus spirator ») die prima pars q. 36 articulo 4 ad [7um] in Gegensatz zu In 1 dist. 11 a. 4 (« Contrarium huius dicit in scripto dist. XI^{a} articulo 4 »).

[3] Bl. 10: *Johannes:* Contra gentes, libro 4, cap. 24 — *Thomas*, ebenda.

[4] Ich stelle die Reihe der falschen Zitate zusammen, die, *ausnahmslos* dem zweiten Sentenzenbuche entnommen, *alle* für dieses gemachten Vermerke umfassen. (Im ersten Buche tritt hinsichtlich der Summa contra gentes nicht der kleinste Fehler auf.)

2. Buch der Sentenzen.

	Johannes:	*Thomas:*
Bl. 28^{v}:	Cont. gent. lib. 2 cap. 13.	Contra gentes 2 cap. 15 et 16.
Bl. 29:	» » lib. 2 cap. 22.	» » 3 cap. 17 et 18.
	» » lib. 2 cap. 18.	» » 3 cap. 18.
Bl. 29^{v}:	» » lib. 2 cap. 59.	» » 2 cap. 50 et 51.
Bl. 30:	» » lib. 2 cap. 90.	» » 2 cap. 91 et 92.
	» » lib. 3 cap. 93.	» » 2 cap. 95.
Bl. 30^{v}:	» » lib. 2 cap. 98.	» » 2 cap. 100.
Bl. 31:	» » · cap. 110.	» » 3 cap. 40.
Bl. 32:	» » lib. 4 cap. 84.	vielleicht 2 cap. 61.
	» » lib. 4 cap. 74.	» 3 cap. 108.
	» » lib. 3 cap. 141.	» 3 cap. 109.
	» » lib. 3 ex cap. 207.	» 3 cap. 107-109.
Bl. 32^{v}:	» » lib. 2 cap. 55.	» 2 cap. 91.
	» » lib. 3 cap. 81.	» 3 cap. 80.
	» » lib. 3 cap. 93.	» 3 cap. 80.
Bl. 34^{v}:	« Item contra libro 3 capite (!).	» 2 cap. 31 ssq.
Bl. 35:	libro 3 capitulo (!).	» 2 cap. 39.
Bl. 35^{v}:	« Item contra libro 3 capitulo 24.	» 3 cap. 84 et 85.
	« Item contra libro 3 capitulo 83.	» 3 cap. 84.
	« Item contra libro 3 capitulo 55.	» 3 cap. 84 et 85.

6. Die Verweise auf die Quaestio disputata *de veritate* lassen sich alle bis auf drei verifizieren.[1] Doch lassen sich auch hier aus den Abweichungen keine Schlüsse auf eine ursprünglich andere Gestaltung dieser Quaestio disputata ziehen.

Im *Text* selbst ist, wie bereits gesagt, niemals der hl. Thomas als Quelle genannt oder auch nur ausdrücklich zitiert. Thomas erscheint stets nur unter den « quidam » und zwar ohne Unterschied, ob Sterngassen eine von ihm vertretene Ansicht bekämpft oder verteidigt.

(Fortsetzung folgt.)

[1]

	Johannes :	*Thomas :*
(Bl. 15^{v}) :	De veritate articulo 2.	De veritate q. 1 articulo 4.
(Bl. 24) :	De veritate q. 2 art. 14.	Fraglich, doch ist vorher dieser Artikel einmal richtig zitiert.
	Ibidem ex articulo 13.	De veritate q. 2 art. 12.

Konstatierungen zur Stufler-Frage.

In « Zeitschrift für katholische Theologie » 1926, S. 271, meldet P. Stufler seinen Lesern, daß ich eine « Gegenschrift » angekündigt hätte. Ich konstatiere, daß ich weder an der von St. angezogenen Stelle (D. Th., 1925, 482), noch sonstwo eine « Gegenschrift » in Aussicht gestellt habe.[1]

St. bringt die falsche Meldung am Ende seiner « Erwiderung » auf die Gegengründe, die P. R. Martin O. P. in der Revue Thomiste entwickelt hatte. Ich habe darauf nicht einzugehen. Wenn aber St. bemerkt, « daß hier alle Vorbedingungen zu einer weitern wissenschaftlichen Erörterung fehlen » (a. a. O.), so ist zu konstatieren, daß St. die Adresse verfehlt hat. Grundvoraussetzung einer Erörterung ist doch wohl, daß die Fundamentalthese nicht verschleiert werde. Nun schreibt St., daß P. M. « hauptsächlich den Fundamentalsatz » angreife, « daß Gott alle zweiten Ursachen durch innere bleibende, ihrer Natur dauernd verliehene Prinzipien zu ihren natürlichen Tätigkeiten bewege » (S. 263). Dazu ist zu konstatieren, daß St. den Hauptpunkt « übersehen » hat. P. Martin beanstandet nicht den von St. angeführten Satz, sondern den andern, daß Gott die zweiten Ursachen **nur** dadurch bewege, daß er ihre innern bleibenden Tätigkeitsprinzipien gebe und erhalte. Eine solche Verschleierung des Fragepunktes macht allerdings eine gedeihliche wissenschaftliche Erörterung unmöglich. Auch wird St. nicht beweisen, daß ihm damit « Ansichten zugeschrieben werden, die sich in seinem Werke nicht finden » (S. 272).

Endlich wäre zu konstatieren, daß St. auf meinen letzten Artikel nicht geantwortet, ja dessen nicht einmal Erwähnung getan hat. Einer spätern Erwiderung sehe ich mit voller Seelenruhe entgegen, besonders, wenn St. sich bemühen wird, « alle Gegengründe einer objektiven Prüfung zu unterziehen » (S. 271). In Erwartung dessen, schließe auch ich, « wenigstens für einstweilen », die Kontroverse.

P. Reginald M. Schultes O. P.

[1] In D. Th., 1925, 482, wurde bloß gesagt, daß in unserer Zeitschrift eine *Besprechung* des Buches « De Deo operante » erscheinen wird. *Die Redaktion.*

Literarische Besprechungen.

Neue Wege der Theologie.

K. Adam : Das Wesen des Katholizismus [3]. Düsseldorf (L. Schwann) 1926 (258 S.).

K. Adam : Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus [2]. Rottenburg (Bader) 1923 (165 S.).

Dr. Karl Eschweiler : Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes — Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg (B. Filser) 1926 (Kl. 4°, 337 S.).

Die gewaltigen politischen und sozialen Umwälzungen der letzten Zeit haben auch das geistige Leben nach neuen Richtungen hin orientiert, und zwar selbst die katholische Theologie nicht ausgenommen. Das Losungswort : « Das Alte stürzt, Neues muß sich erheben », wird eben naturgemäß selbst vor dem Heiligen sich geltend zu machen suchen. In einem gewissen Sinne ist die Forderung auch berechtigt. Neue, besondere Zeitverhältnisse, besonders eigenartige Geisteseinstellungen rufen auch nach einer richtigen Anpassung der Theologie in der *Art der Behandlung* der Glaubenslehren : tatsächlich haben neue Zeitverhältnisse auch jeweilen einen starken Einfluß auf die theologische Methode (im weiteren Sinne des Wortes) ausgeübt. Irrig wäre dagegen die Forderung im Sinne einer Änderung des Inhaltes, der Lehre der Theologie oder auch nur der Prinzipien ihrer Methode. Da nun die geistige Verfassung unserer Zeit eine Veränderung erfahren hat, wie wir sie so tiefgehend nur selten in der Geschichte feststellen können, ja so eigenartig wie noch nie, so erscheint es als eine Notwendigkeit, daß auch die moderne Theologie ihre Taktik der neuen Mentalität anpasse, nicht zwar um in ihr unterzugehen, sondern um ihr gewachsen zu sein, um sie zu verstehen, um sie richtunggebend beeinflussen zu können, um unter Ruinen das Gebliebene zu neuer Geltung zu bringen. Dagegen müßte es als Verirrung bezeichnet werden, wenn katholische Philosophen und Theologen auch noch selbst ihre eigene Lehre dem allgemeinen Verderben opfern wollten, wenn sie selbst sich beinflussen ließen, wie es leider trotzdem vielfach geschieht. Indes muß auch dort, wo es sich ausschließlich um Anpassung in der Behandlungsweise, um Auswahl der Gedankengänge, um Ausbau der theologischen Methode handelt, doch peinlich darauf gesehen werden, daß die *Sache* darunter nicht leide, daß ein wirklicher Fortschritt erreicht werde. In diesem Sinne sollen im folgenden einige neuere theologische Werke besprochen werden, die das offenkundige Bestreben zeigen, auf der alten Lehre fußend neue Wege einzuschlagen.

1. An die Spitze möchten wir das Werk des Tübinger Dogmatikprofessors *K. Adam* über « *Das Wesen des Katholizismus* » stellen. Adam

sucht in ganz eigenartiger Form die katholische Kirche gegenüber protestantischen und rationalistischen Auffassungen zur Anerkennung zu bringen, indem er besonders die Einstellung der Kirche auf Christus und ihre ethischen Forderungen betont. Da die Schrift Vorträge bietet, die der Verf. an der Universität Tübingen vor Hörern hielt, « von denen ein Großteil akatholischen Bekenntnissen angehörte » (Vorwort), so konnte er kaum eine bessere Wahl treffen ; zugleich werden aber die tiefgefühlten Gedankenreihen auch auf rein katholische Kreise ihren Eindruck nicht verfehlen. So ist Adams Schrift nicht nur eine vorzügliche Antwort auf die bekannten Schriften von A. Harnack und F. Heiler, sondern zugleich auch eine prächtige Darstellung der katholischen Kirche. Der Aufsatz über « Die Gemeinschaft der Heiligen » enthält eine herrliche Partie über die Mutter Gottes. Einzelne Redewendungen sind allerdings mißverständlich ; zum Teil erklären sie sich zwar aus der Rücksicht auf das Auditorium, andere dagegen (wie über das allgemeine Priestertum, S. 145 f., über Dogmenentwicklung, S. 153 f.; und auch über die Katholizität) müßten in einer neuen Auflage genauer überprüft werden. Die Schrift Adams wird Geistlichen wie Laien beste Dienste tun und reiche Anregung bieten.

2. Nicht so günstig können wir eine andere Schrift *Adams : « Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus »* beurteilen. Adam versucht zwar auch hier die rationelle Begründung bzw. Verteidigung der katholischen Glaubenslehre. Aber bei aller Anerkennung der guten Intention bzw. des kirchlichen Standpunktes kann die vorgeschlagene Lösung nicht durchweg befriedigen. Schuld daran trägt wohl die Verwendung einer nicht einwandfreien Erkenntnislehre.

Inbezug auf den Glauben untersucht Adam besonders das Problem, ob der theologische Glaube als solcher sein *verursachendes Prinzip* in der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes habe (S. 18). Gegenüber « rationalisierenden » Bestrebungen, den Grund der Glaubensgewißheit in die eigene rationale Einsicht in die Glaubwürdigkeitsgründe zu verlegen, betont er energisch den Ursprung des theologischen Glaubens aus der Gnade, aus der Selbstoffenbarung Gottes. Hierin wird ihm jeder Thomist beipflichten. Das übernatürliche Moment ist nicht etwas zum Wesen des Glaubensaktes erst Hinzutretendes, vielmehr ist der Glaubensassens als solcher innerlich, wesentlich ein übernatürlicher Akt. Dies hat auch die thomistische Schule gegenüber den Nominalisten, Skotisten und ihren neueren Nachfolgern immer festgehalten : das ist auch die Lehre des hl. Thomas, der gerade davon ausgeht, daß der Glaubensakt selbst eine übernatürliche Erhebung des Menschen zu Gott sei, daß darum die bewirkende Ursache des Glaubensaktes die Gnade Gottes und der Glaubenshabitus ein wesentlich, innerlich eingegossener sei (II-II q. 6 a. 1. 2.). In diesem Sinne definiert auch das Vatikanische Konzil, daß jener Glaube, der der Offenbarung um der Auktorität der offenbarenden Gottes willen zustimmt, ein übernatürlicher sei, « Dei aspirante et adiuvante gratia » zustande komme.

Ebenso betont Adam ganz richtig, daß « das letzte, entscheidende Motiv » des Glaubens Gott selbst ist. « Ich spreche mein Credo nicht wegen meiner Einsicht in die Evidenz der übernatürlichen Gotteserkenntnis,

sondern wegen der göttlichen Auktorität selbst, insofern es letzten Endes die Ehrfurcht vor eben diesem evidenten (?) Göttlichen .... ist, die zu unbedingter Annahme seiner Bezeugungen nötigt (?) » (S. 54). Wir glauben an Gott « um Gottes willen » (52). Das sagt ja auch das Vatikanische Konzil : die als Glaubensgrund angeführte Auktorität Gottes ist ja nicht meine natürlich gewonnene Überzeugung von der Auktorität Gottes, sondern eben die objektiv in Gott selbst liegende göttliche Auktorität. Im gleichen Sinne hat schon der hl. Thomas gelehrt, daß das Formalobjekt des theologischen Glaubens die veritas prima, die substanzielle Wahrheit, die Gott selbst ist, sei (II-II q. 1 a. 1). Wir glauben zwar uns äußerlich mitgeteilte Lehren, wie z. B. den Satz, daß Gott dreipersönlich sei, aber wenn wir dies wirklich im theologischen Glauben festhalten, um der Auktorität des sich offenbarenden Gottes willen, so erfassen wir diese Lehre, insofern sie von Gott selbst erkannt und mitgeteilt wird ; das Formalobjekt ist die Wahrheit, die diese Lehre im göttlichen Erkennen selbst hat, nicht zwar durch Einsicht in die innere Wahrheit des Satzes, sondern im Dunkel der Offenbarung. Darum ist der Glaube auch felsenfest sicher und wesentlich übernatürlich. Im gleichen Zusammenhange lehrt Thomas allgemein, daß die theologischen Tugenden Gott selbst zum formalen Objekt haben, ja auch zum materialen Hauptobjekt, und zwar nicht den rein natürlich erkannten Gott, sondern insofern er übernatürliches Endziel ist und die natürliche Erkenntnis übersteigt — « ipse Deus, qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit » (I-II q. 62 a. 2). Die natürlich gewonnene Erkenntnis ist nur Vorbedingung des theologischen Glaubens. Adams Lehre über den Glauben steht darum auf guter theologischer Grundlage. [1]

Nun tritt aber bei Adam ein drittes Element der Glaubenserklärung hinzu, das Element des « Irrationalen ». Schon in der Erörterung der frühern zwei Sätze gebraucht Adam vielfach Wendungen, die mißverständlich gedeutet werden können ; der Ausdruck « irrational », ein mit Absicht gewählter, eine Art von terminus technicus, der deswegen auch immer wiederkehrt, ist nicht nur mißverständlich, sondern auch irreführend. Ein « Irrationales » ist, wie Adam selbst schreibt, « etwas Unbegreifliches, Überbegriffliches, ja wesenhaft Übernatürliches » (S. 20), etwas, das ohne

[1] *Adam* schreibt zwar : « Die philosophischen und historischen Argumente sollen den Heilsglauben nicht erzeugen helfen, sie setzen ihn vielmehr voraus. Was sie anstreben, ist lediglich der Nachweis, daß dieser Glaube sich in das Ganze unseres Seelenlebens einbaut, daß er rationale Voraussetzungen hat, daß er weder ein unvernünftiger noch ein blinder, sondern ein vernünftiger Glaube ist » (S. 37). Adam erklärt dies aber selbst wie folgt : « Sie verursachen nicht den Glaubensakt, sie tragen nicht seine Gewißheit, sondern rechtfertigen lediglich seine Setzung vor Wissen und Gewissen. Sie sind notwendige Vorbedingungen, aber nicht Teilgründe des übernatürlichen Offenbarungsglaubens » (S. 38). Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Glaubwürdigkeitsgründe einen wirksamen Einfluß auf den Übergang vom Unglauben zum Glauben ausüben, ferner, daß ihre Erkenntnis auch ohne den bereits vorausgesetzten Besitz des Glaubens möglich ist.

logische Begriffsoperation oder Begriffsbildung erfaßt wird (S. 45), es fällt nicht unter das Objekt der Vernunft, sondern des Willens (S. 88). In diesem vieldeutigen Sinne wird der Ausdruck « irrational » nun auch auf das Glaubensmotiv angewendet. Ist das aber richtig ?

Gewiß ist der theologische Glaube übernatürlich, nach Wesen, Inhalt und Motiv — aber wozu dafür den Ausdruck « irrational » verwenden ? Ist der Glaube auch « unbegreiflich, überbegrifflich » ? Unbegreiflich, ja, insofern wir hienieden das Wesen des Glaubens nie voll erkennen können ; aber warum das Unbegreifliche « irrational » nennen ? « Überbegrifflich » ist der Glaube nur in einem bestimmten Sinne, nämlich im Sinne von « unbegreiflich » ; dagegen können wir sowohl den Inhalt der Glaubenslehren als auch das formelle Glaubensmotiv begrifflich fassen, allerdings nur in analogen, inadaequaten Begriffen — sonst gäbe es ja keine theologische Lehre über den Glauben, noch bestimmte Dogmen. Ferner ist der Glaube keine « logische Begriffsoperation » im eigentlichen Sinne des Wortes : der göttliche Glaube ist Zustimmung (assensus) : aber eben deswegen fällt der Glaubensakt in das Gebiet der Verstandestätigkeit, wenn er auch nur auf das Geheiß des Willens zustande kommt. Der Glaubensakt ist formell ein Verstandesakt und insofern « rational ». Es muß hier ein Zweifaches bemerkt werden. Erstens muß zwischen der erleuchtenden und erhebenden Gnadeneinwirkung Gottes auf den Geist des Menschen und dem vom Menschen selbst gesetzten Glaubensakt unterschieden werden ; zweitens sind die Kategorien « rational » und « irrational » Aussagen, die sich auf unsere Erkenntnis der Dinge beziehen, sind aber keineswegs Eigenschaften der göttlichen Tätigkeit selbst. Daraus ergeben sich zwei Folgerungen. Erstens ist es verfehlt, wenn man das Gnadenwirken Gottes ein « irrationales » nennt. Zweitens ist auch der Glaubensakt kein « irrationaler », vielmehr ein Akt, der sich auf dem Gebiet der Erkenntnis bewegt : sein Prinzip ist der durch die Gnade erleuchtete und erhobene Verstand, sein Materialobjekt sind die in Form von Verstandesbegriffen von Gott geoffenbarten Lehren (vergl. II-II q. 1 a. 2), sein Formalobjekt ist ein verstandesmäßiges, die übernatürliche Autorität Gottes, die wir allerdings nur mit Hilfe des erleuchtenden und erhebenden Gnadenbeistandes Gottes einigermaßen erfassen können. Thomas spricht darum durchgehend von einem « attingere Deum ». Die Qualifikation des Glaubens als « irrational » ist darum abzulehnen, insofern damit der Glaubensakt in irgend einer Beziehung aus der Erkenntnissphäre herausgerückt werden soll. Der Glaube ist kein Wissen, wie Thomas immer betont, er ist auch keine Abart des Wissens, wie Ritschl-Harnack-Hoffmann uns zumuten[1], aber er ist verstandesmäßige Zustimmung zu einem verstandesmäßig erfaßten Denkinhalt. In diesem Sinne ist darum die Qualifikation des Glaubens als « irrational » zu korrigieren : der ganze Glaubensakt (nicht nur « das quale » — S. 51) ist übernatürlich, aber zugleich auch ein Akt des Verstandes. Im gleichen Sinne sind verschiedene andere Wendungen Adams zu verstehen. So wenn er dem Glauben « Intuition » zuschreibt (S. 49. 30), wenn er von göttlicher

[1] Vergl. *R. Schultes*, Fides implicita, I. S. 105 ff.

« Innenschau » spricht (S. 30), wenn er sagt, daß wir im Glauben « Gott unmittelbar inne werden » (S. 52), wenn er den Glauben als « Erlebnis » oder « Erfahrung », als « unmittelbare » Erfahrung Gottes (92) bezeichnet (S. 32) oder als « übernatürliche Gegebenheit » (S. 18) oder als « gottgewirkte Gewißheit » (S. 30).[1]

Die gleiche Idee des « Irrationalen » spielt bei Adam auch eine große Rolle bei der Erklärung der « natürlichen Gotteserkenntnis ». Zugleich wird sich auch der Begriff des « Irrationalen » noch schärfer herausstellen. Nach Adam unterscheidet sich der Akt, durch den Gott ergriffen werden kann, « in seiner Totalität wesensnotwendig von all den Erkenntnisakten, durch welche wir uns der empirischen Weltdinge bemächtigen » (S. 59). Zum Beweise wird erstens auf den Wesensunterschied von Gott und Welt hingewiesen. Dieser Grund verschlägt aber nicht, weil das Formalobjekt unserer Welt- und Gotteserkenntnis das gleiche ist — wir erkennen die Welt und Gott unter dem Gesichtspunkte des Seins. Nur eine wesenhafte Gotteserkenntnis ist auf diesem Wege nicht möglich. Als zweiter Grund wird angeführt : « Es liegt nicht in der Wesenheit des esse contingens, den persönlichen Gott zu offenbaren. Es liegt darin erst, weil und insofern Gott darin erkannt sein wollte. Erst der freie Ratschluß der göttlichen Güte machte, daß das esse contingens auch ein Spiegelbild des persönlichen Gottes werde » (S. 62). Das beweist aber nur, daß die Möglichkeit der Gotteserkenntnis den freien Schöpfungsakt Gottes voraussetzt. Drittens wird darauf hingewiesen, daß zu einer fruchtbaren Erfassung des Göttlichen eine ganz eigenartige geistige Einstellung erfordert sei (S. 64). « Aus der weltüberlegenen, absoluten Persönlichkeit Gottes .... folgt, daß nur Demut, Ehrfurcht, Reinheit und Liebe die der Erhabenheit des gnädigen Offenbarungsgottes korrelate menschliche Geisteshaltung seien, die wesensnotwendige sachgemäße Disposition zur natürlichen Gotteserkenntnis » (S. 71). Der Gotteserkenntnis geht das « Bedürfnis nach einem absoluten Wert, ein Seligkeitsbedürfnis » voraus. « Das Interesse für und die Sehnsucht nach dem absolut Wertigen ist schon da, bevor der Verstand reflektierend einsetzt und mit Hilfe des kausalen Denkens das *gefühlsmäßig Erfahrene* überprüft, klärt und zum bewußten Gottesbesitz macht. Dem Gotterkennen geht also das Suchen und Finden der Liebe voraus » (S. 70). Vergl. 121 ff. Darauf ist zu erwidern, daß eine ähnliche geistige Einstellung auch allgemein zu fruchtbarer Erkenntnis höherer Wahrheiten erfordert ist, besonders auf moralischem Gebiete. Ohne « moralischen Sinn » wird sich der Geist der Wahrheit nicht beugen. Sodann handelt es sich hier um subjektive Voraussetzungen, die den Weg der Erkenntnis freimachen. Endlich wäre zu unterscheiden zwischen Erkenntnis und Anerkennung Gottes, wie der Apostel Röm. 1, 21 es tut. Bei dieser Anerkennung Gottes kann man dann mit Adam (S. 88) sagen, daß « zum rein rationalen Erkennen ein nicht rationales Element hinzutrete, die wertende Kraft des Willens ». Bei der Art von Schwierigkeiten, die in

[1] Die von *P. Stufler* (Z. f. k. Th., 1924, S. 1-36) auf Grund solcher und ähnlicher Ausdrücke erhobenen Anklagen hat Adam selbst zurückgewiesen.

unserer Zeit gegen die Gotteserkenntnis erhoben wurden, ist auch schon für die rein « rationale » Gotteserkenntnis eine gewaltige Willensleistung erforderlich, um sich unbeirrt durch den Wust gegenteiliger Meinungen durchzuarbeiten und mit eiserner Kraft die Konsequenzen aus den Tatsachen zu ziehen. All das ändert aber nichts an der Eigenart des Erkenntnisaktes, jedenfalls wird die natürliche Gotteserkenntnis deswegen nicht zum natürlichen Gottesglauben (S. 88).

Weiterhin will Adam die Wesensverschiedenheit der Gotteserkenntnis von andern Verstandesakten, also dessen « irrationale » Seite aus dem « religiösen » Charakter derselben beweisen. Er behauptet eine Wesensverschiedenheit zwischen rein philosophischer und religiöser Gotteserkenntnis (S. 126), die sogenannten rationalen Gottesbeweise und deren Anerkennung seien die « logisch notwendige Voraussetzung (praeambulum) der Religiosität » (S. 119). Aber auch die religiöse Beziehung der Gotteserkenntnis ändert nichts an deren Wesen. Das religiöse Element ist eben etwas von der Gottes*erkenntnis* Verschiedenes, zu ihr Hinzutretendes, sich mit ihr Verbindendes. Die rein verstandesmäßige Gotteserkenntnis ist noch nicht Religion. Ein religiöses Verhältnis zu Gott kommt erst durch die Stellungnahme des *Willens* zu Gott zustande, in der übernatürlichen Ordnung durch Glaube, Hoffnung und Liebe, wie Augustin sagt [1], allgemein durch die Gott dargebrachte Huldigung und Verehrung, wie Thomas lehrt. [2] Ferner ist dazu zu bemerken, daß auch die religiöse Stellungnahme des Willens durch Verstandesurteile, allerdings nicht rein theoretischer, sondern praktischer oder wertschätzender Natur, bedingt ist, daß also der Appell an den Einfluß des Willens die religiöse Gotteserkenntnis nicht aus dem Gebiet des « Rationalen » hinaushebt. Adam will allerdings in seinem Aufsatz über « den Weg der erfahrungsmäßigen Gotteserkenntnis » die « religiöse » Gotteserkenntnis als « einen ursprünglichen Tatbestand » aufgefaßt wissen (S. 113). Er schreibt dazu (a. a. O.) : « Das religiöse Erlebnis (ist) überall da, wo es uns entgegentritt, ein ursprüngliches, nicht erst abgeleitetes Erlebnis einer metaphysischen Realität, sein Wesenskern liegt in der als Evidenz erlebten Bezogenheit auf ein göttliches Du. Insofern darf man sagen, die Religion bezeuge sich selbst, weil schon die bloße Tatsächlichkeit des religiösen Erlebnisses unter den Menschen eine erfahrungsmäßige Bezeugung des Göttlichen ist. » Liegt aber in diesem letzten Beweis aus der Erfahrung nicht eine petitio principii vor ? « Evidenz » ist ein Attribut der Erkenntnis. Will also Adam behaupten, daß wir Gott unmittelbar evident erkennen ? Für die « rationale » Erkenntnis lehnt Adam dies ab. Will er es also für die « erfahrungsmäßige » Gotteserkenntnis behaupten ? Aber was ist denn « Erfahrung » ? Wenn es kein verstandesmäßiger Akt ist, verlassen wir den Begriff der Erfahrung. Eine rein gefühlsmäßige Erfahrung, die nicht auf einem Verstandesurteile, auf einem theoretischen oder praktischen, wertenden, beruhte, also « irrational » wäre, hätte für unser beurteilendes Denken, für unsere bewertende Anerkennung keine Bedeutung, kein Gewicht. Eine « irrationale » Gottes-

[1] *Enchir.*, 3. [2] II-II q. 81-91.

erfahrung ohne Vermittlung der logischen Vernunft hat also entweder keinen Wert, oder wenn man ihr einen solchen beilegt, ist es eine reine Selbstbehauptung.

Wir haben oben bemerkt, daß die Schwächen der Adam'schen Glaubenstheorie in der vorausgesetzten Erkenntnistheorie liegen. Adam hat es versucht, die *phänomenologische Epistemologie* auf die Erklärung des Glaubensaktes anzuwenden. Die Irrtümer der phänomenologischen Erkenntnistheorie hat ihm aber die Erklärung des Glaubensaktes verdorben, trotz der richtigen prinzipiellen Glaubenseinstellung. Schon die Geschichte des Begriffes des « Irrationalen » in der akatholischen Theologie und Philosophie, es genüge auf Heiler hinzuweisen, hätte ihn abhalten sollen, mit diesem Begriffe zu arbeiten. Die natürliche Gotteserkenntnis ist eine rationale, allerdings Erkenntnis des höchsten Objektes des Verstandes, darum auch von vielen intellektuellen und moralischen Voraussetzungen und Bedingungen abhängig ; auch der theologische Glaube ist ein Verstandesakt rationaler Natur, aber als übernatürlicher Akt und vermöge seines die natürliche Verstandeskraft übersteigenden Objektes noch mehr von anderweitigen Bedingungen und Mitursachen abhängig, von der übernatürlichen Erleuchtung und Erhebung durch Gott, von der moralischen, ja übernatürlich guten Einstellung des Willens [1], schließlich von der moralischen Verfassung des ganzen Menschen. Das ist, wie uns scheint, schließlich auch die Ansicht Adams, wenn diese auch im Ausdruck « irrational » nur entstellt zum Ausdruck kommt.

3. *K. Eschweiler*, Privatdozent in Bonn, stellt in seinem interessanten Werke über « *Die zwei Wege der neueren Theologie* » direkt die Frage nach Wesen, Bedingungen und Bedeutung der Theologie. An zwei « Typen », G. Hermes und M. J. Scheeben illustriert er den « Dualismus » der modernen Theologie, d. h. die Teilung derselben in eine reine Vernunfttheologie, wie sie Hermes vertreten, und eine vom Glauben ausgehende Theologie, wie wir sie bei Scheeben finden. Eschweiler bietet wohl die beste Darstellung, nicht zwar der materiellen Lehre der beiden Theologen, wohl aber ihrer theologischen Methode und Arbeitsweise. Der Gegensatz wird speziell an den Fragen : Vernunft und Glaube, Natur und Gnade, dargestellt (S. 15-184). Diesem doppelten Wege der Theologie, den Eschweiler besonders im Molinismus vertreten und verankert findet (S. 211 ff.), stellt er den einen Weg der Theologie entgegen (S. 184-260). « Die Theologie ist eine einheitliche und einzigartige Wissenschaft, weil sie einen einheitlichen und einzigartigen Gegenstand hat » (S. 203) ; die Theologie ist die « Aktuierung des im Glauben stehenden Vernunftlichtes » (S. 238) ; « das Wissen der Theologie ist ein im Glauben wirkendes Wesen » (S. 200) ; « Dasein und Wesen der Theologie ist durchaus vom göttlichen Glauben abhängig » (a. a. O.). Der Sinn dieser Behauptung soll durch zwei Zitate beleuchtet werden.

S. 199 heißt es : « Die theologische Erkenntnis stellt nach ihrer objektiven und subjektiven Seite hin eine durchaus eigenartige und unvertret-

[1] Vergl. z. B. *Thomas*, II-II q. 5 a. 2.

bare Form menschlichen Wissens dar. Ihr Objekt ist das natürlich-vernünftige Beziehungsglied im Glaubensgegenstande, das als solches zwar im Weltzusammenhange steht, aber durch die göttliche Offenbarung eine darüber hinausreichende Qualität erhalten hat. Das subjektive Prinzip der theologischen Erkenntnis ist aber die menschliche Vernunft, die im glaubenden Erfassen der übernatürlichen Offenbarungswirklichkeit wirksam ist. Weil und insofern vernünftig Erkennbares in dem göttlich Geoffenbarten und Geglaubten enthalten ist, darum und insofern ist die Theologie als echte Wissenschaft möglich, die nur so viel behauptet, als sie vernünftig beweisen kann .... »

S. 239 f. wird dies weiter erklärt: « Dadurch, daß Gott weltliches Sein zum Werkzeug seines offenbarenden Wirkens und menschlich faßbaren Sinn zum Transparent der unerschaffenen Wahrheit urheberisch erhoben hat, dadurch ist das naturhafte Streben des Menschengeistes nach dem absoluten Sein und Sinn endgültig in der Gnade bestimmt. Das absolute Sein wird nicht mehr allein in der unbestimmten Weise des vernünftigen philosophischen Forschens in der Weltkontingenz gesucht, sondern im göttlichen Glauben ergriffen. Die Theologie ist aber die Wissenschaft von jener zur Übernatur erhobenen Wirklichkeit und Wahrheit, in der sich das absolute Sein und Erkennen offenbarend schenkt. Sie verwirklicht darum den höchsten theoretischen Wert, den die menschliche Vernunftnatur erstreben kann. Es muß Theologie geben .... Die vernünftige weltwissenschaftliche Erkenntnis ist nicht das Endgültige; ihr immanentes Wesen ist es vielmehr, über sich hinauszuweisen und aufgenommen zu werden in die absolute Wahrheit, in die veritas prima revelans. .... Der Eros der reinen Theorie erreicht in der Glaubenswissenschaft seine höchste Vollendung; denn hier ist das desiderium intellectualis substantiae in visionem essentiae divinae durch sein adaequates, natürlich-übernatürliches Objekt bestimmt. » Eschweiler fügt noch bei (S. 239): « Der Weg der methodisch vom Glauben isolierenden Vernunfttheologie ist also nicht etwa darum ein Irrweg, weil hier zuviel Vernunft und zuviel historisch kritischer Verstand in die Theologie hineinkommen, sondern darum, weil dieser Weg überhaupt nicht zu dem Gegenstand der Theologie hinkommt. » Zur Ergänzung sei noch bemerkt, daß Eschweiler den einen Weg der Theologie ausdrücklich auf die Theologie im weitesten Sinne, also nicht allein auf die Dogmatik und Moral, sondern auch auf die Apologetik und Kirchengeschichte ausdehnt.

Im allgemeinen können wir diesen einen Weg der Theologie nur begrüßen; er entspricht auch der Tradition der thomistischen Schule. Die Einzelheiten der Ausführung und Begründung dagegen bedürfen teilweise einer Ergänzung, die auch geeignet sein dürfte, einzelne Bedenken, die sich aus der vorliegenden Fassung der These ergeben, zu zerstreuen. Wir werden dies am besten an der Hand der Beweisführung dartun.

Die Beweise Eschweilers können auf drei zurückgeführt werden. Vorerst wird von dem Prinzip ausgegangen, daß « alles Außergöttliche weder in irgend einer Einzelheit noch in seiner Ganzheit ein letztgültig abgeschlossenes An- und Für-sich-Sein darstellen kann » (S. 189), daß also

kein Weltwesen Gott gegenüber eine unbedingte Selbständigkeit behaupten könne. Der geschaffene Geist erhält seine letzte Vollendung erst in der Verbindung mit der Übernatur, mit Gott: die Erkenntnis im Glauben, die Natur durch die Gnade. Eschweiler macht es hier dem Molinismus zum Vorwurf, daß er durch seinen « Dualismus » « der eigentliche Grund ist für das Aufkommen der doppelten Form der Theologie » (S. 214). « Die Tätigkeit der vernünftigen freien Menschennatur und die Wirksamkeit der göttlichen werden (im Molinismus) wie zwei Endgültigkeiten in merkwürdiger Weise nebeneinander gestellt » (S. 212). Daraus resultiere eine Art von Konkurrenz der menschlichen und der göttlichen Freiheit (l. c.) und als Resultat « eine concordia, eine Konformität zweier endgültiger und für sich wirkender Faktoren » (S. 214). Im Molinismus seien « die menschliche Vernunft und die göttliche Glaubensgnade zwei nebeneinanderlaufende agentia », es besteht zwischen Mensch und Gott ein « Ich-Du-Verhältnis », ein « Parallelismus von Gott und Geschöpf » (S. 78 f.). All dies hätte notwendig zu einer « doppelten » Theologie führen müssen. Eschweiler stellt darum dem « dualistischen Weg » den einen Weg des « theologischen Typus » entgegen (S. 214 ff.), der von der « Hinordnung » des Menschen auf Gott als übernatürliches Objekt und Endziel ausgeht.

Hiezu ist indes zu bemerken, daß es außer den behandelten Wegen noch einen andern gibt, nämlich den thomistischen. Nach Thomas ist das Verhältnis von Mensch und Gott zwar kein Verhältnis des Nebeneinander, aber auch nicht der Hinordnung im Sinne Eschweilers, sondern ein Verhältnis der *Unterordnung*: das ist die eigentliche Formel des Aquinaten für die Erklärung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Leider wird sie in der modernen Theologie, mit Ausnahme der thomistischen Schule fast vollständig vernachlässigt, zum großen Schaden der Theologie und Praxis. Auch die Schwierigkeiten Eschweilers finden durch sie ihre Lösung. Die geschaffene Wirklichkeit, der Mensch, Vernunft und Freiheit, behalten ihre eigenartige Selbständigkeit, ohne daß dieselbe zu einer absoluten, endgültigen erhoben würde. Die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Ordnung, zum übernatürlichen Endziel erscheint nicht mehr als ein bloßes historisches Faktum, sondern als eine in der Entwicklungsmöglichkeit (potentia oboedientialis) des Menschen liegende und im Verhältnis der Unterordnung begründete Vervollkommnung des Menschen. Auch das Prinzip vom desiderium naturale erklärt sich, nicht zwar im Sinne eines « Dranges », einer « natureigenen Kraft auf Gott hin » oder eines « Strebens » (S. 38, 39, 76, 188), sondern im Sinne einer Konformität mit der menschlich-geistigen Natur, einer Konformität mit dem Verhältnis des Menschen zu Gott.

Der prägnanteste Ausdruck der Idee des hl. Thomas findet sich wohl II-II q. 2 a. 2. Dort heißt es: « Bei allen Wesen, die im Verhältnis der Unterordnung stehen (in omnibus naturis *ordinatis*) zeigt es sich, daß zur Vervollkommnung des untergeordneten Dinges (naturae inferioris) zwei Faktoren mitwirken: der eine liegt im Bereich der eigenen Tätigkeit (secundum proprium motum), der andere besteht im Einfluß des übergeordneten Wesens (secundum motum superioris naturae). » An Stelle des

vom hl. Thomas angeführten Beispieles, das der Naturwissenschaft seiner Zeit entnommen ist, möge ein anderes dienen. Die Hand des Menschen steht zum Geiste des Menschen (Vernunft und Wille) im Verhältnis der Unterordnung. Sie ist darum einer doppelten Vervollkommnung fähig, einerseits durch eigene, organische Entwicklung, wie sie z. B. im Prozeß des Wachstums und der Kräftigung stattfindet, andrerseits durch den Einfluß des Geistes, der der Hand z. B. die Kunst des Schreibens verleiht. In ähnlicher Weise steht das Tier, z. B. ein Pferd, zum Menschen im Verhältnis der Unterordnung. Es kann darum in zweifacher Weise vervollkommnet werden, einmal durch eigene Entwicklung, dann aber durch Zucht und Dressur. So ist es auch in der Natur des Menschen gelegen und entspricht es seiner Unterordnung unter Gott, daß es für ihn eine doppelte Entwicklungsmöglichkeit gibt, eine natürliche (secundum proprium motum) und eine übernatürliche, durch die freie Erhebung zur Gnade (secundum motum divinum). So schließt auch der Aquinate : « Die Vollkommenheit (bezw. Vervollkommnungsfähigkeit) des Menschen beschränkt sich nicht auf seine natürliche Entwicklung (quod ei competit secundum suam naturam), sondern erstreckt sich auch auf das, was er durch übernatürliche Mitteilung Gottes erhält : darum besteht auch die endgültige Seligkeit des Menschen in der seligen Anschauung Gottes. » Ebenso fügt er in der resp. ad 1 bei : « Weil der Mensch von einem höhern Wesen abhängig ist, genügt zu seiner (endgültigen) Vollkommenheit die natürliche Erkenntnis nicht, sondern ist eine übernatürliche notwendig. » Diese und ähnliche Aussprüche erklären deutlich, in welchem Sinne Thomas das desiderium naturale versteht, nämlich in dem Sinne, daß die Gnade, die Bestimmung zur übernatürlichen Seligkeit, die ganze übernatürliche Ordnung der Natur des Menschen *entspreche* und somit auch dem natürlichen Verlangen des Menschen. Die Natur verlangt nicht die übernatürliche Erhebung, aber diese ist der Natur und dem Streben des Menschen konform und in diesem Sinne natürlich.

Was folgt nun für die aufgeworfene Frage ? Eschweiler schließt ganz richtig, daß eine rein natürliche Erkenntnis der Wirklichkeit keine endgültige sein könne, daß die vom Glauben ausgehende theologische Erkenntnis allein die letztgültgie Aktualisierung der Vernunft sei, daß die prinzipielle Ablehnung der theologischen Betrachtungsweise contra naturam sei. Nur gewinnen all diese Sätze im Lichte des Gedankens der Unterordnung eine andere Färbung als vom Standpunkt der « Hinordnung » aus. Sie werden dadurch aber auch von allen mißverständlichem Beiwerk befreit. Es darf wohl noch bemerkt werden, daß auch ganz allgemein gesprochen, die Formel des hl. Thomas die wohlüberlegte endgültige Interpretation der augustinischen Lehre vom unicus finis und von der unica iustitia hominis darstellt : um so bedauerlicher ist die Verkennung des thomistischen Standpunktes bei einem Großteil der modernen Theologen.

Der zweite Beweis Eschweilers ist eine partikuläre Applikation des ersten : er geht vom Begriff des Glaubens bezw. des religiösen Aktes aus. Wir können uns darum nach dem Gesagten kurz fassen. Weil das wesentliche Verhältnis des Menschen zu Gott ein Verhältnis der Unterordnung

ist, weil in dem Verhältnis von über- und untergeordneten Kräften die untergeordnete Kraft ihre eigene relative Selbständigkeit besitzt und behält, so wird auch in der übernatürlichen Erhebung des Menschen die Vernunft gegenüber dem Glauben, die Natur inbezug auf die Gnade, die natürliche Religion im Vergleich zur übernatürlichen ihre eigenartige Selbständigkeit, Wirksamkeit und Geltung besitzen und bewahren. Wegen der natürlichen *Erhebbarkeit* des Menschen zur übernatürlichen Ordnung und wegen der tatsächlich erfolgten Erhebung zu derselben, ist aber die Selbständigkeit, Wirksamkeit und Geltung der natürlichen Vernunfterkenntnis und Religion gegenüber der Offenbarung, dem Glauben und der Gnade keine absolute. In diesem Sinne sind wohl einzelne, sonst mißverständliche Wendungen Eschweilers zu verstehen. So lesen wir: « Der Bereich des natürlichen Menschseins und Menschenwirkens bildet nicht eine für sich abgeschlossene Existenz, sondern existiert (!) nur in der real untrennbaren Beziehungseinheit mit dem Sein und Wirken der göttlichen Gnade » (S. 77). Der Sinn ist wohl, daß beim Menschen sein natürliches Sein und Wirken mit der Gnade zu einer organischen Einheit verbunden ist, in der Art von Zusammenwirken von eigener Ursächlichkeit und göttlichem Einfluß. S. 188 scheint Eschweiler zu sagen, daß die transzendente Wirklichkeit Gottes allein im göttlichen Glauben erfaßt werden kann: richtiger würde es aber heißen, daß Gottes volle und ganze Wirklichkeit nur durch « den offenbarenden Gott, der sich dem Geiste in freier Gnade schenkt » (a. a. O.), endgültig erfaßt werden kann. Ein Ähnliches gilt, wenn es heißt: « Der religiöse Akt ist seinem formalen Wesen nach jener eigentümliche Beziehungsakt, in welchem das weltimmanente Wirken des endlichen Geistes hingeordnet und erhoben ist zu der Einheit mit der Transzendenz des göttlichen Seins und Wirkens » (S. 191 f.); dies ist wohl der Fall bei der übernatürlichen Religion, die auf Glaube, Hoffnung und Liebe aufgebaut ist, aber nicht bei der natürlichen Religion, oder nur in einem relativen Sinne.

Eschweiler zieht auch die ganz richtige Folgerung, daß der theologische Glaube wesentlich übernatürlich sei (S. 188 ff.). Das tut auch der hl. Thomas an der bereits angezogenen Stelle (II-II q. 2 a. 3): Gott hat den Menschen zur übernatürlichen Anschauung seiner selbst bestimmt; er verleiht sie ihm aber nicht sofort bei der Geburt, der Mensch soll ihrer erst allmählich teilhaftig werden und darum per modum addiscentis und in der Form des Glaubens. So ist nur im Glauben die Erfassung des übernatürlichen Endzieles möglich und ist der Glaube wesentlich übernatürlich, ein Hören und Lernen dessen, was Gott spricht: er ist wesentlich eine übernatürliche Erhebung des Menschen, wie Thomas später folgert (q. 6). Aus all dem folgert Eschweiler endlich mit Recht, daß eine theologische Erfassung des Gegenstandes der Theologie nur im Glauben möglich sei.

Das dritte Argument geht näher auf die Eigenart der Theologie ein. Es wird hier im Glaubensobjekte unterschieden zwischen dem Mysterium (creditum) und dem « Natürlichen am Glaubensgegenstande », dem vernünftig Einsehbaren, dem natürlich und vernünftig Erkennbaren, dem « menschlich Tatsächlichen » bezw. dem kritisch Feststellbaren (S. 178,

194-197, 234), dem credibile: das eigentliche Objekt der Theologie. Die Unterscheidung ist richtig, aber allein materiell und darum durch die formale zu ergänzen. Aus der von E. gegebenen Unterscheidung würde sich nämlich ergeben, daß die Theologie nur das rein Natürliche und vernünftig Einsehbare in der übernatürlichen Ordnung zum Gegenstande hätte, das wirklich Übernatürliche und Geheimnisvolle ihr aber entrückt wäre. Das ist aber nicht der Sinn des credibile. Auch das « Geheimnis » selbst, und zwar in erster Linie, ist ganz eigentlich Gegenstand der Theologie. Wenn das Vatikanische Konzil lehrt, daß die « ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante *mysteriorum* intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur » (Denz. 1796), so bezeichnet sie damit das ureigenste Objekt der Theologie.[1] Aber die Theologie unterscheidet sich vom Glauben in der Art der Erfassung des Geheimnisses und des Übernatürlichen — und darin besteht ihr formeller Unterschied. Der Glaube erfaßt das Geheimnis im Lichte der Offenbarung selbst und allein, sowie es ihm aus der Fülle der göttlichen Erkenntnis der veritas prima dargeboten wird; die Theologie dagegen erforscht das Geheimnis, das sie vorerst im Glauben entgegengenommen hat, noch weiterhin, soweit sie unter Voraussetzung des Glaubenslichtes mit Hilfe der natürlichen Verstandeskraft in dasselbe einzudringen vermag: fides quaerens intellectum. Eschweiler schließt darum zwar materiell ganz richtig: weil das natürlich Erkennbare an der übernatürlichen Ordnung endgültig nur als Teil, nur im Zusammenhang mit dem Übernatürlichen erkennbar ist, kann es keine Theologie ohne Zusammenhang mit dem Glauben geben. Dieser Beweis wird aber noch bedeutend verstärkt, wenn man auf die formelle Seite der Theologie rekurriert, auch das mysterium selbst in den Bereich der Theologie einbezieht. In diesem Sinne versteht auch Thomas und seine Schule, besonders Capreolus, das credibile.

Aus seiner Hauptthese zieht Eschweiler auch die notwendigen Folgerungen bezüglich der Methode der Theologie. Wie schon oben bemerkt wurde, lehnt E. die « doppelte Theologie » nicht deswegen ab, weil « zuviel Vernunft und zuviel kritischer Verstand » mitspielt, sondern weil man mit bloßer Vernunft und Kritik nicht an das eigentliche Objekt der Theologie herankommt. Wie verhält sich aber die Theologie zur Vernunfterkenntnis, zur philosophisch-kritisch-historischen Methode? E. antwortet mit der Formel, daß die rein vernünftigen Resultate und Methoden der Erkenntnis von der Theologie « aufgenommen » werden, daß die Theologie eine « aufnehmende Wissenschaft sei » (S. 243). Daraus folgt, daß jede wahre natürliche Erkenntnis, wie besonders die natürliche Gotteserkenntnis (S. 231 ff.), jede richtige Methode, wie besonders auch die historisch-kritische, ihren Platz in der Theologie finden kann, daß aber anderseits sowohl die natürlichen Wissenschaften von der Theologie als die Theologie

[1] Ich habe schon in meiner *Introductio in historiam dogmatum* darauf hingewiesen, daß der primäre Zweck, die eigentliche Aufgabe der Theologie nicht in der Ableitung eigentlicher theologischer Konklusionen bestehe, sondern in der Erklärung und Erfassung der Glaubenssätze selbst. S. 208 f.

von der Weltanschauung unabhängig seien. E. bestimmt offenbar auch hier das Verhältnis von Vernunft und Glaube unter dem Gesichtspunkt der « Hinordnung ». Thomas dagegen vertritt wiederum den Standpunkt der *Unterordnung* und darum die Formel der « Verwendung » (uti) der natürlichen Erkenntnis in der Theologie : « Haec scientia (Sacra doctrina) *accipere* potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non *accipit* ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed *utitur eis tanquam inferioribus et ancillis* .... » (I q. 1 a. 5 ad 2). Thomas erklärt also selbst den Ausdruck « Aufnehmen » (accipere) im Sinne der Verwendung einer untergeordneten Hilfskraft. Von diesem Gesichtspunkt aus sind dann auch die verschiedenen loci theologici besser zu erklären.

Damit kommen wir zum Schlußurteil. Eschweiler vertritt mit Recht die These, daß wir keine « doppelte Theologie » benötigen, daß aber die eine vom Glauben ausgehende Theologie jede natürliche, rein vernünftige Erkenntnis und Methode « aufnehmen » bezw. verwenden kann.[1]

(Fortsetzung folgt.) P. *Reginald M. Schultes* O. P.

Fundamentaltheologie.

A. Reatz : Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Freiburg im Breisgau (Herder) 1924. (VIII u. 354 S.)

Die Kernfrage des Christentums ist und bleibt : Wer war Christus, und was hat er uns gebracht ? Viel ist darüber geschrieben worden in ausführlicher, wissenschaftlicher Exegese und Kritik für die Fachgelehrten, in einfacher, gemeinverständlicher Weise zur Erbauung der weitern Schichten des Volkes. Unser neues Werk will dem Bedürfnis weiterer Kreise unserer Gebildeten, besonders der Akademikerwelt, Rechnung tragen. Es will kein « Leben Jesu » oder gar eine « Apologie der Gottheit Christi » sein, also keine erschöpfende Behandlung aller kritischen einschlägigen Fragen, keine Polemik, die meist nur niederreißt, selten aufbaut, sondern geschichtliche, philosophische, theologische Betrachtung der großen, alles überragenden Persönlichkeit Jesu und seines Werkes.

Im ersten Teil behandelt der Verfasser die « *Persönlichkeit* » des Messias. (1. Die Vorbereitung. 2. Das öffentliche Leben. 3. Die Persönlichkeit Jesu. 4. Das messianische Selbstbewußtsein Jesu.) Außerordentlich gründlich und klar ist dieser Teil geschrieben, mit besonderer Liebe und

[1] Während der Drucklegung dieser Besprechungen hat gegen das Werk von K. Eschweiler ein befremdender, aber anscheinend gut organisierter Kampf eingesetzt. Die bisher erfolgten Angriffe sind aber in keiner Weise geeignet, das abgegebene Urteil abzuändern. Wenn z. B. P. Stufler Eschweiler deswegen ablehnt, weil er die Forderung aufstelle, « die wissenschaftliche Apologetik » « aus der Theologie zu entfernen » (Z. f. K. Th., 1925, S. 335), so zeigen schon die von uns angeführten Zitate, daß eine unberechtigte Unterstellung vorliegt.

Sorgfalt die Kindheitsgeschichte behandelt, ein Zeugnis von größter Kenntnis der Leben-Jesu-Fragen. Von den verschiedenen Problemen und Streitfragen nimmt der Verfasser immer die wahrscheinlichste Lösung an und fügt sie ganz selbstverständlich ins Ganze ein. Immer wird er wohl nicht das Richtige getroffen haben, z. B. betreffs des Sternes, der den Weisen im Morgenland erschienen ist, oder betreff der Ereignisse am Ostermorgen. Aber es ist doch ein großer Vorteil, wenn der Leser nicht mit allen möglichen Hypothesen belästigt und verwirrt wird und so den Blick für das Ganze verliert. — Lobend erwähnt soll vor allem noch werden, daß der Verfasser überall, vor allem im vierten Kapitel, den Versuch macht, die wunderbare Eigenart des gottmenschlichen Wesens aus dem Gottesbewußtsein heraus zu zeigen. Dies ist besonders wichtig für unsere Zeit, die gerade dieses Gottesbewußtsein dem historischen Christus abspricht und es nur der phantastischen Liebe seiner Jünger zuschreibt.

Der zweite und dritte Teil, « *Die messianische Verkündigung* » und « *Die messianische Stiftung* » geben uns ein kurzes, geschlossenes Bild dessen, was Jesus Christus gelehrt (5. Der neue Gottesglaube. 6. Das Gottesreich. 7. Das neue Gesetz.) und was er durch Gründung seiner Kirche und die in ihr niedergelegten Gnadenschätze (8. Die neue Gemeinschaft. 9. Der neue Heilsweg.) täglich der Menschheit weiterschenkt bis zum letzten, großen Tage. Da kommt uns so recht eigentlich zum Bewußtsein, was wir dem Erlöser zu verdanken haben, was wir nicht wüßten und nicht hätten, wenn er es uns nicht gelehrt und geschenkt hätte, wie traurig jene daran sind, qui spem non habent, qui ignorant Deum (1. Thess. 4, 5. 13). Die Auswertung der Worte Jesu für den innern Zusammenhang von Person und Werk des Gottmenschen ist vorzüglich. Ob aber bei aller Klarheit und Gründlichkeit der Verfasser auch für gebildete Kreise nicht hie und da etwas zu hoch greift, könnte einwenig bezweifelt werden. Er setzt große Kenntnis der Evangelien voraus, auch vieles aus Philosophie und Dogmatik, was leider auch von den Gebildeten von heute nicht immer gewußt wird.

Im Schlußwort : « Das Wesen des Christentums und des Katholizismus » stellt der Verfasser das aus den Evangelien gewonnene wahre, hohe Christusbild dem der seichten, liberalen Kritik gegenüber, um daraus das Wesen des wahren Christentums und somit des Katholizismus abzuleiten. Für das ganze Werk, besonders auch für dieses so warm und begeistert geschriebene Schlußwort schuldet jeder Leser dem Verfasser Dank.

Stift Einsiedeln. Dr. P. *Benno Gut* O. S. B.

Moral.

B. Roland-Gosselin O. P. : La morale de Saint Augustin. Paris (Marcel Rivière) 1925 (250 pag.).

Der Zweck des Verfassers ist, die ethischen Grundlehren des hl. Augustins mit ihren allgemeinen Anwendungen darzulegen. Die Quellen, die Entwicklung der Lehre, wie auch die verschiedenen Probleme sind von

der Behandlung absichtlich ausgeschaltet. Nur die Lehre vom Eigentum wird ausführlicher behandelt. Diesem Zwecke entsprechend, legt der Verfasser aus den Werken des Kirchenvaters die betreffenden ethischen Wahrheiten einfach dar. So können wir sein Werk eine Blumenlese aus den Schriften Augustins nennen.

In der Einleitung wird die wissenschaftliche Methode Augustins, nämlich die verschiedenen Erkenntnisquellen, besprochen, ohne näheres Eingehen auf seine Erkenntnislehre. Der Verfasser behandelt dann die Morallehre Augustins nach den folgenden Gesichtspunkten : die sittliche Ordnung, das sittliche Leben, Probleme der Sozialethik.

Der erste Teil bespricht die sittliche Ordnung ; das ewige, das natürliche, das zeitliche, das menschliche, staatliche Gesetz und das Gesetz der Gnade. Bei der Behandlung des Gesetzes der Gnade hätte der Verfasser den Unterschied zwischen Gesetz und Gnade noch mehr hervorheben können. Der zweite Teil behandelt das sittliche Leben ; der Wille, die Willensfreiheit, Sünde, der gute Wille, die Tugend, die vier Kardinaltugenden, die Gleichheit der Tugenden, die Liebe zu Gott. Bei der Darlegung der Willensfreiheit wäre notwendig gewesen, daß der Verfasser ausdrücklich betone, daß Augustin den Willen nie rein philosophisch, abstrakt betrachte, sondern den sündhaften, verdorbenen Willen, der sich von der übernatürlichen Ordnung, von der Gnade abgewendet habe. Der dritte Teil umfaßt die Probleme der Sozialethik : die Lüge, der Krieg, Selbstmord, Ehe, Jungfräulichkeit.

Eingehender befaßt sich der Verfasser mit der Eigentumslehre, weil diese von manchen unrichtig aufgefaßt worden ist. Die Ergebnisse seiner Untersuchung faßt er in dem Folgenden zusammen. Augustin beschäftigte sich mit der Natur des Eigentumsrechtes nicht theoretisch, wollte keine soziale Frage, oder ein wirtschaftliches System lösen. Gegen die Manichäer lehrt Augustin das absolute Recht Gottes kraft der Schöpfung auf alles Geschaffene. Gott allein ist der Eigentümer der Erde ; die irdischen Güter sind auch sein Geschenk. Das Privateigentum ist etwas Naturrechtliches, aber nicht Notwendiges, Immerwährendes, weil es nur das zeitliche, diesseitige Leben berührt, gehört auch zum positiven Rechte, weil es vom Staate sanktioniert, geschützt und begrenzt ist, indem der Staat die Aufgabe hat, durch die Gerechtigkeit den sozialen Frieden zu sichern. Die irdischen Güter sind in sich selbst gut, nur ihr Mißbrauch ist Sünde, weil den göttlichen Gesetzen von dem Gebrauch der irdischen Güter widerspricht.

Zum Schlusse wird das sittliche Leben Augustins in seinen wichtigsten Zügen, besonders aus den bezüglichen Teilen der Confessio, zusammengestellt. Im Anhang sind die Werke Augustins in chronologischer Ordnung aufgezählt.

Das Werk ist also mit dem von Dr. Mausbach, « Die Ethik des hl. Augustinus » nicht zu vergleichen, denn der Verfasser hat, wie schon früher angedeutet wurde, einen andern Zweck. Er will nur in die Sittenlehre Augustins einführen, was ihm auch gelungen ist.

Graz. P. *Paul Paluscsák* O. P.

F. G. Metzler : Erziehe zur Wahrhaftigkeit. Monographien der katholischen Moralpädagogik. Band I. Innsbruck (Tyrolia) 1924 (288 pag.).

Der Verfasser will Priestern, Eltern und Lehrern zur Bekämpfung der Lüge und zur Erziehung zur Wahrhaftigkeit ein natürliches Behelf in die Hand geben. Diesem Zwecke entsprechend behandelt das Werk nicht nur die Lüge im engern Sinne, sondern auch alle jene Gebiete der Moral, welche mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit innigst verbunden sind · die Verletzung des Geheimnisses, die Treuepflicht, Ruf und Ehre des Nächsten. Die Darlegung ist überall klar und stützt sich auf die erprobte, sichere Lehre der katholischen Moraltheologen. Der dritte Abschnitt behandelt die Pädagogik der Wahrhaftigkeit. Hier werden nicht nur die bewährten erzieherischen Mittel der Alten, sondern auch die Erfahrungen der modernen Psychologie über die Lüge in den verschiedenen Altersstufen und aus verschiedenen Motiven ausgiebig und sachkundig berührt und verwertet. Selbstverständlich werden vom Verfasser auch die übernatürlichen Mittel der Erziehung zur Wahrhaftigkeit gebührend betont und hervorgehoben. — Der Anhang, eine willkommene Zugabe, umfaßt das Lob der Wahrhaftigkeit. Es werden angeführt : die Lehre der Offenbarung, manche große Vorbilder der Wahrhaftigkeit, Aussprüche der Philosophen, Überzeugung der Völker, Dichtungen, Spruchweisheit. Zum Schlusse sind als Proben moralpädagogische Belehrungen nach Förster beigefügt.

Der Verfasser gibt uns ein vortreffliches und umfassendes pädagogisches Werk, das jedem nur zu empfehlen ist, der den Kampf gegen die Unwahrhaftigkeit, gegen das Grundübel unserer Zeit aufnehmen will. — Nur auf eines möchten wir den Verfasser aufmerksam machen : auf eine ausgiebigere Ausbeutung der Summa des hl. Thomas. Der Verfasser benützt sie zwar in den grundsätzlichen Fragen ; aber es wäre gut gewesen, wenn auch die feinen psychologischen Bemerkungen, welche man beim hl. Thomas eben über diesen Gegenstand findet, verwertet worden wären. Wir wollen nur einige Quaestionen der Summa anführen : II-II q. 36 ; q. 38 ; q. 41 ; q. 72 bis 75 ; q. 109-113 ; q. 115 ; q. 123. In diesen Stellen hätte der Verfasser sehr viel zur Erklärung der verschiedenen Ursachen der Unwahrhaftigkeit gefunden. Wir wünschen, daß er bei der baldigen Neuauflage seines vortrefflichen Werkes den hl. Thomas auch in dieser Hinsicht verwerten möge.

P. *Paul Paluscsák* O. P.

P. Chojnacki : Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. Freiburg, Schweiz (Studia Friburgensia). 1924. (152 pag.).

Wir haben es in der vorliegenden Schrift mit einer hervorragenden Arbeit zu tun und wir beglückwünschen die Studia Friburgensia zum glücklichen Griff, diese Dissertation in ihre Sammlung aufgenommen zu haben.

Herr Chojnacki sieht im Kampfe Kants gegen den Rationalismus und Empirismus eine Art Universalienstreit. Der Kampf gegen den Ultrarealismus und den Nominalismus liegt allem kritischen Streiten Kants zu Grunde. Kant würde also seinen « transzendentalen Idealismus » oder « formalen Idealismus » besser « Konzeptualismus » genannt haben. Den konzeptualistischen Charakter der kantischen Philosophie hat keine unter den verschiedenen Kantrichtungen so scharf hervorgehoben und in der Kantinterpretation so folgerichtig durchgeführt wie die « Marburger Schule ». Die « Marburger » nehmen sich die Freiheit, Kant überall da zu korrigieren, wo er sich selbst untreu wird, d. h. da, wo er das Prinzip des Konzeptualismus nicht strenge durchführt. In der Ethik Kants wollen die Marburger die Freiheit, das Gesetz, den Zweck, das Recht und die Gemeinschaft durchaus konzeptualistisch gefaßt wissen. Diese fünf Grundpfeiler der Ethik sind reine praktische Vernunftbegriffe, Vernunftordnungen, aprioristische Formen des sittlichen Lebens und der gesellschaftlichen Struktur. — Die « materialistische Geschichtsauffassung » des Sozialismus erscheint den « Marburgern » als etwas sehr Wertvolles. Aber sie ist nur das Materiale einer Ethik. Das Formale dazu bietet die Ethik Kants. Dadurch will die Marburger Schule die sozialistischen Wasser auf die Kantischen Mühlen leiten. Sie will den Materialismus des Sozialismus idealisieren, « ethisieren ». « Der Nominalismus der sozialistischen Ethik muß durch den Konzeptualismus der Kantischen Ethik ergänzt werden. » — Nachdem Herr Chojnacki die wissenschaftliche Ethik des Sozialismus auf den Nominalismus und die Ethik Kants auf den Konzeptualismus zurückgeführt hatte, war es ihm ein Leichtes, zwischen beiden eine formelle Verständigung für möglich zu halten. Der Faden ist ja der gleiche, nur die Nummer ist verschieden. — Allein der Konzeptualismus bildet nicht das einzige Mittlere zwischen dem extremen Nominalismus und dem extremen Realismus. Es liegt noch ein anderes dazwischen. Und dieses andere ist der gemäßigte Realismus des Aristoteles. Dem « Zurück zu Kant » stellt der Herr Verfasser das « Zurück zu Thomas » entgegen.

Der wissenschaftliche Wert der Arbeit liegt in erster Linie in der verständnisvollen Darstellung und kritischen Würdigung einer der beachtenswertesten ethischen und rechtsphilosophischen Bewegungen der Gegenwart. — Daneben können wir noch ein Vierfaches lernen : Wir werden auf lichtvolle Weise in die Grundbegriffe der Kantischen Ethik eingeführt ; wir werden kurz und klar mit den einflußreichen Bestrebungen der Marburger Schule vertraut gemacht ; die « materialistische Geschichtsauffassung » tritt uns in einer ganz neuen Beleuchtung entgegen ; die sieghafte Kraft der thomistischen Ethik erscheint uns in einem ganz neuen Lichte.

Obgleich die deutsche Sprache nicht die Muttersprache des Herrn Chojnacki ist, schreibt er doch ein fließendes, durchsichtiges, angenehmes Deutsch. Der Aufbau ist logisch. Wir finden keine Lücken und keinen Sprung. Eines fließt in geschlossenem Zusammenhang aus dem andern. Wir können die Schrift allen bestens empfehlen.

Freiburg. P. *Anton Rohner* O. P.

H. Noldin S. J. — A. Schmidt S. J.: De sacramentis [17]. Oeniponte (F. Rauch) 1925 (8°; 716 pag.).

Diese Neuauflage der allbekannten und sehr bewährten Moraltheologie Noldins hat A. Schmidt S. J. besorgt. Es erübrigt sich wohl, noch etwas zu sagen über die großen Vorzüge von Noldins Moraltheologie. Ein Werk, das in rascher Folge 17 starke Auflagen erlebt, empfiehlt sich von selbst, zumal da wahrhaftig kein Mangel besteht an andern guten Moralhandbüchern. A. Schmidt hat in pietätvoller Weise möglichst alles von Noldin beibehalten; jedoch auch an *manchen* Stellen Verbesserungen angebracht. Leider sind einige wenige Stellen geblieben, die durch neuere römische Entscheidungen nicht mehr korrekt sind. So z. B. heißt es noch n. 201 am Schluß: « Indultum est concessum episcopis totius Americae, Oceaniae atque Australiae, ut quotiescunque Romam petituri sint: .... in navi sacrum facere possint. » Das ist nach c. 349 und 239 nicht mehr ein Spezialindult für diese Bischöfe, sondern alle Kardinäle und Bischöfe können auf dem Schiffe zelebrieren. Nr. 207 heißt es: « Sacerdotibus caecutientibus, qui ex privilegio quotidie missam de Beata dicunt, die nativitatis Domini semel tantum celebrare licet, si missas proprias hujus dici dicere nequeunt. » Schon 1920, am 20. Januar, und wiederum am 12. Januar 1921 hat die Ritenkongregation gestattet, daß diese sacerdotes caecutientes auf Weihnachten nicht einmal, sondern dreimal die missa de Beata lesen dürfen. — In der Neuauflage ist die Seitenzahl um rund 100 Seiten geringer als in den frühern. Diese bedeutende Raumersparnis ist wohl zumeist durch engeren Druck erreicht worden. Trotzdem hat die Leserlichkeit und Deutlichkeit nicht gelitten. Das Druckpapier hat aber noch nicht die Güte der Vorkriegszeit erreicht. Alles in allem genommen, ist die vorliegende Neuauflage eine bedeutende Verbesserung des schon früher recht guten Werkes.

Freiburg. P. *D. Prümmer* O. P.

N. Farrugia O. S. Aug.: De matrimonio et causis matrimonialibus. Tractatus canonico-moralis juxta Codicem juris canonici. Taurini (Marietti) 1924 (kl. 8°; 564 pag.).

Wie der Titel: « Tractatus canonico-moralis » besagt, wird im vorliegenden Werke die Ehe zugleich vom kanonistischen und vom moralischen Standpunkte aus behandelt. Damit — und auch wegen der kurzen und knappen Darstellung — dient das Werk hauptsächlich dem praktischen Seelsorgspriester. Sehr lobenswert ist des Verfassers in der Vorrede ausgedrückter Plan: « ingens cura mihi fuit semper rationem auctoritati praeponere, duce et facem praeferente Pontificia Commissione ad canones juris canonici authentice interpretandos, ut prae manibus habeatis doctrinam practice tutam pro casuum occurrentium solutione. Et ideo in quaestionibus definiendis magis intrinsecis rationum momentis quam auctoritati deferendum putavi » (VI). Fürwahr, wenn ein Verfasser aus einer gründlichen Kenntnis der positiven Bestimmungen logische Schlußfolgerungen für Doktrin und Praxis richtig zieht, kann er ganze Arbeit

leisten. Freilich ist das nur Wenigen beschieden. Ob unter diesen Wenigen auch Farrugia sich befindet, ist eine andere Frage. Denn trotz des neuen Codex, trotz mancher Entscheidungen der Römischen Curie, trotz auch einer ziemlich reichhaltigen kanonistischen Literatur seit Erscheinen des neuen Codex bestehen noch viele Controversfragen und es ist sehr schwer, da immer die beste Entscheidung für den Seelsorgspriester zu finden. In glücklicher Weise vereinigt der Verfasser die systematische und exegetische Methode. Die einzelnen Canones des Codex führt er im Wortlaut an und gewährt so eine stete Kontrolle über die von ihm vertretenen Ansichten, die er meistens bewährten modernen Auktoren entlehnt. Auf diese Weise erhält der Leser eine bequeme Einsicht in die doctrina communis. Hin und wieder sind die vertretenen Ansichten weniger wahrheitsgemäß und richtig. So ist z. B. die n. 30bis vertretene Ansicht über den metus in ordine ad matrimonia sehr zweifelhaft. Nr. 45 schreibt der Verfasser, die Sponsalien müßten unterzeichnet sein « propria manu parochi et testium ». Es muß anstatt des et heißen vel, denn bei den vor dem Pfarrer eingegangenen Sponsalien brauchen für gewöhnlich gar keine Zeugen zugegen zu sein. Nr. 83 meint Farrugia : « probabile videtur etiam valide in disparitate cultus dispensari posse, cautionibus a parte acatholica non praestitis ». Diese Ansicht ist nicht probabel. Ohne die bekannten Cautiones kann in Mischehen nie gültig dispensiert werden. Im großen und ganzen sind aber die Ansichten des Verfassers probabel und können dem Seelsorgspriester in der Praxis als Norm dienen. Daher kann auch das Werk Farrugias, das sich besonders durch Klarheit und leichte Verständlichkeit auszeichnet, dem Seelsorgsklerus warm empfohlen werden.

P. *D. Prümmer* O. P.

Zur Geschichte der katholischen Theologie.

L. Wolf : Joseph Wittig ; sein Leben, Wirken und Wesen. Habelschwerdt (Frankes-Buchhandlung) 1925 (293 S.).

H. Schiel : Johann Baptist von Hirscher. Freiburg i. Br. (Caritasverlag) 1926 (280 S.).

1. Das Wittig-Buch stellt eine merkwürdige Sammlung dar, deren Beiträge verschieden beurteilt werden müssen und die, als Ganzes genommen, wegen ihrer schwärmerischen Überschwenglichkeit und teilweisen naiven Unklugheit der Sache Wittigs nur schaden kann. Nur zwei Beiträge dieser Wittigapologie können unsere ungeteilte Zustimmung erhalten, die Ausführungen von *Hönig* über Wittig als Dichter und jene von *Winkler* über seine Heimatkunst und sein Volkstum. Aber schon der erste Beitrag von Heinrich *Förster*, der Wittigs Lebensbild zeichnet, gibt den Auftakt der allzu feierlich gesetzten Lobeshymne. Försters Ausführungen wären sicher von jedermann mit Freuden begrüßt worden, wenn er nicht in der Meinung befangen gewesen wäre, er müßte der Lebenskizze einen Prolog

wie etwa für ein Johannesevangelium voranstellen. Auch die übrigen Ausführungen hätten bei aller Liebe für Wittig doch auch ein wenig kritische Nuancierung aufweisen können; sie hätten dann mehr Vertrauen zum Buche eingeflößt. Der Studiengang Wittigs gibt tatsächlich tiefe Aufschlüsse für das Problem von Wittigs Persönlichkeit. Die zu einseitige Beschäftigung mit historischen Studien in jungen Jahren läßt manche theologischen Sprünge, läßt die aequivoke Formulierung dogmatischer Gedanken erklären. Helmut *Hartmanns* Darstellung von Wittigs Religiosität ist im Essayismus stecken geblieben, wo die Gedanken mit dem Wortreichtum nicht immer Schritt halten und die Darstellung oft den Charakter des Frag- und Antwortspiels erhält. Der Verfasser will nicht beweisen, sondern nur skizzieren. Sehr leicht macht sich Waldemar *Gurian* den Nachweis von Wittigs *Anti*modernismus. Er stellt einfach fest, daß Wittig ein warmer Verteidiger der Übernatur ist und damit glaubt er den Nachweis erbracht zu haben. Gurian scheint die Enzyklika « Pascendi » nicht gelesen zu haben und eine Grundtatsache der Geistesgeschichte zu ignorieren, nämlich die, daß selbst ein grundlegendes Prinzip, das ein Denker vertritt, nicht Rückschlüsse auf des Autors tatsächliche Verteidigung aller in diesem Prinzip enthaltenen Konklusionen ziehen läßt. Die vollständig homogenen Systeme sind geistesgeschichtliche Seltenheiten. Ich darf also von der Feststellung eines bestimmten Charakters einer Lehre nicht auf das Nichtvorkommen fremder Ingredienzen schließen. Von Wittigs Autoritätsbegriff, von seinem merkwürdigen Aufsatz über das allgemeine Priestertum in den Tatheften, von gewissen hyperkritisch-exegetischen Meinungen, die zwar in keiner Wittig-Schrift stehen, die aber, wie man aus guten Quellen vernehmen kann, von Wittig wenigstens zeitweise vertreten wurden, schweigt der Aufsatz Gurians. An die von dieser Seite sich erhebenden Schwierigkeiten hat der Verfasser nicht gedacht. — Hugo *Lang* O. S. B. versucht eine Apologie von Wittigs Theologie der « Erlösten ». Mit vieler Umständlichkeit wird das Problem vorgelegt, um es dann kurz und unbefriedigend abzuwickeln. Sonderbare Überraschungen bietet der Aufsatz Heinrich *Federers* über Wittigs Kirchenhistorik. Schon früher hat zwar Federer für buchhändlerische Reklamezwecke den Boden der Historik betreten, aber wie erstaunt man, wenn man den Dichter in diesem Aufsatz den Fachhistorikern den Text lesen und Belehrungen geben hört! Federer tritt auf als Verteidiger einer neuen historischen Methode, der Methode des instinkthaften Kombinierens und des « divinatorischen Erschauens der innern Zusammenhänge ». Das Postulat dieser divinatorischen Kritik und Kombination ist aber, historiographisch gesprochen, schon alt, es wurde immer und überall dort vertreten, wo man Geschichte aprioristisch konstruierte und mit großklingenden Phrasen das historische Geschehen zugunsten subjektiver Willkür vergewaltigte. Spengler hat das divinatorische Schauen ebenfalls für sich in Anspruch genommen und den Satz geprägt: Natur soll man wissenschaftlich traktieren, Geschichte soll man dichten! Phrasen wie « Dokumentenfresser, ewige Staubschnüffler, Staubschlucker und Staubverbreiter » fechten den wahren Wissenschaftler wenig an und beweisen nur, daß es sich nicht gerade gut

zusammen, wenn sich ein Dichter ins Gebiet der historischen Methodologie verirrt. Dagegen vermögen auch die folgenden naiven Argumente nichts: «Das Lebendigmachen der Geschichte sei ungeschichtlich.» Aber gibt es im Felde einen Stamm? gibt es eine Geschichte ohne vorheriges Leben? (S. 224). Gerade der Umstand, daß Bederer sich so anerkennend über Wittigs Ausführungen zum Entwicklungsgedanken äußert, beweist, daß er für geschichtsphilosophische Problemstellungen nicht gerade viel Verständnis hat; sonst hätte ihm doch auffallen müssen, daß gerade jene Arbeit als die oberflächlichste Studie Wittigs beurteilt werden muß, wo er sich mit einem platten, pragmatischen Polemon um das Kernproblem und dessen Lösung herumdrückt. Oder was sagt denn der Schlußsatz, welchen der Bederer (zur Ergänzung nachholt): «Im übrigen glaube ich weder an Spiritismus noch an Entwicklung, ich glaube an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebendigmacher.» — Gerader schildert Wittigs Verhalten zur neuen Jugend; wir möchten dem Verfasser einen weitergespannteren Beobachtungskreis und kritischen Blick auch für die Nachteile wünschen.

2. Ungleich wertvoller als das Wittigbuch ist Schiels Werk über Johann Baptist Hirscher, das uns sehr überraschende Aufschlüsse über diese interessante Persönlichkeit bietet. Der Verfasser hat ein reiches Quellenmaterial verarbeitet, das er allerdings methodisch nicht immer ganz glücklich wiedergegeben hat. Immerhin aber hat er es verstanden, die Persönlichkeit Hirschers auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund zu zeichnen. Leider ist der Verfasser zum Teil in die Rolle des Apologeten verfallen; er hätte besser zwischen subjektiver Überzeugung und objektivem Gehalt von Hirschers Weltanschauung, zwischen persönlicher Absicht und zeitgeschichtlich bedingten Eigentümlichkeiten unterscheiden sollen; auf diese Weise hätte er der Persönlichkeit und der ideengeschichtlichen Stellung Hirschers gerecht werden können. Aber trotzdem bleibt die Arbeit eine glänzende Leistung, deren Wert noch durch den Anhang erhöht wird. Er enthält u. a. eine erstmals veröffentlichte Schrift Hirschers: «Was denen Geistlichen, welcher von der katholischen Kirche abzufallen in gegenwärtiger Zeit versucht sein möchte, vorerst vertraulich und vermeinend ans Herz zu legen sein dürfte». Ferner bietet dieser Anhang neben der Schrift Hirschers über das Verhältnis der Staaten und der Quellennachweisen noch ein Verzeichnis der Schriften Hirschers und einen Überblick über die einschlägige Literatur.

Wolhusen. Prof. Dr. *Spieß.*

Kultur und Katholizismus.

J. Dierkes: Kultur und Religion. Paderborn (Junfermannsche Buchhandlung) 1925 (84 S.).

M. Pribilla: Kulturwende und Katholizismus. Zur religiösen Lage der Gegenwart, Heft 4. München (F. A. Pfeiffer) 1925 (117 S.).

K. B. Heinrich : Das Gesicht des deutschen Katholizismus. Zur religiösen Lage der Gegenwart, Heft 9. München (F. A. Pfeiffer) 1925 (78 S.).

Ae. Schoepfer : Der hl. Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. Innsbruck (Tyrolia) 1925 (204 S.).

Der Katholizismus als Lösung großer Menschheitsfragen. (116 S.) — **Der Katholizismus als Kulturfaktor.** (155 S.) — **Katholizismus und moderne Politik.** (105 S.) Herausgegeben vom akademischen Verein « Logos », Innsbruck (Tyrolia) 1925.

H. Fahsel : Die Überwindung des Pessimismus. Freiburg i. Br. (Herder) 1925 (86 S.).

A. Dempf : Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. München und Berlin (R. Oldenbourg) 1925 (179 S.).

1. In ausgezeichneter Weise hat Johannes *Dierkes* in seiner Schrift « *Kultur und Religion* » die Stellung des Katholizismus zum Gegenwartsproblem dargelegt. Dierkes Darstellung erfreut jeden Leser durch die Tiefe und Originalität seiner Gedanken und die Klarheit und Schönheit seiner Sprache. Treffliche Gedanken bringt der Verfasser vor allem zum Ausdruck in den Abschnitten über den Kulturbegriff, über das Verhältnis von Kultur und Bildung, über das Mittelalter als die große Kultur des Abendlandes, über die Aufgaben der Gegenwart zur Grundlegung einer neuen Kultur. Lobend anerkennen möchten wir auch die öftere Heranziehung von Spenglers Problemstellung. Die Schrift darf als eine der vorzüglichsten Kritiken Spenglerscher Gedanken betrachtet werden. Glänzend sind des Verfassers Ausführungen über die Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für die Kultur des Mittelalters. Aber gerade von diesem Standpunkt aus ist es uns gar nicht verständlich, daß der Verfasser ganz in Troeltschem Sinne sich das Verhältnis von Kultur und Religion in wesentlicher Spannung denkt. Der Verfasser hätte hier zwischen Persönlichkeitskultur und Sachkultur unterscheiden müssen ; die wahre Persönlichkeitskultur und die der Persönlichkeitskultur in richtiger Weise untergeordnete Sachkultur stehen nicht in Spannung zur Religion. Religion ist doch die Synthese aller Kulturtätigkeit und Kultur ist die Lebensaufgabe des Menschen.

2. In mehr populär-apologetischer Weise hat Max *Pribilla* das Problem der modernen Kulturaufgaben des Katholizismus behandelt. Bei guter Verwendung eines sehr ausgiebigen Materials orientiert der Verfasser zunächst über die gegenwärtige Kulturkrise, über das Verhältnis des Katholizismus zum Protestantismus, zur modernen Philosophie und über die Aufgabe der Katholiken in der Kulturkrisis unserer Zeit. Der Verfasser bewegt sich nicht in kulturphilosophischen Spekulationen, sondern sucht mehr positiv-praktisch an die Gegenwartsprobleme heranzutreten.

3. Eine sehr sympathische Schilderung der Lage des deutschen Katholizismus gibt Karl Borromäus *Heinrich*. Hoher Idealismus paart sich hier mit guter Wirklichkeitserfassung und feiner Beobachtungsgabe.

[illegible]

[illegible] allzu stark in belletristisches Rankenwerk verstrickt.

[illegible] Der Fachmann wird allerdings in ihr nicht alles finden und [illegible] von der Zuordnung und Harmonie von Seele und Leib als [illegible]

7. Einen wertvollen Beitrag zur Lösung des modernen Kulturproblems gibt Alois *Dempf* in dem Buch: Die Hauptform der christlichen Weltanschauung, in welchem er Werden und Wesen der mittelalterlichen Summa behandelt. Die Arbeit kann insofern als Beitrag zur modernen geisteswissenschaftlichen Entwicklung betrachtet werden, weil nach der Ansicht des Verfassers nur die Wiedereroberung einer Summa unserer Zeit ein universales Weltbild erschließen wird.. Das Werden der mittelalterlichen Summa ist das Vorbild der Genesis einer neu zu gewinnenden Summa. Jeder neue Versuch müsse denselben langwierigen Weg der drei Stufen der Scholastik durchgehen, der traditionalistischen Phase, der Konkordanzphase und der systematischen Phase. « Niemand kann sagen, ob nochmals eine solche höchste Einheit des gesamten Weltbildes erreicht werden wird oder kann, aber irgendwie für dieses Ziel zu arbeiten, ist echte Philosophie im Sinne des aristotelisch-thomistischen Satzes: Sapientis est ordinare.» (S. 176.) Der Vorbereitungszeit der mittelalterlichen Synthese widmet der Verfasser eine bewundernswerte Aufmerksamkeit und entwickelt vor den Augen des Lesers ein vielgestaltiges und lehrreiches Bild der Geistesgeschichte. Gegenüber diesen mit ruhiger Sorgfalt behandelten Partien scheint die systematische Phase der Formentwicklung der mittelalterlichen Weltanschauung sehr in Nachteil gekommen zu sein, und vor allem ist der Verfasser bei der Darstellung der Summa des hl. Thomas (156-174) in hastiger Kürze dem Abschluß zugeeilt. Gewiß gibt der Verfasser einen guten Überblick über die thomistische Summa, aber nach den gründlichen Untersuchungen der vorausgehenden Teile bringt die Knappheit dieses Abschlusses doch eine kleine Enttäuschung. Auch die ungeschickte Einfügung der Quellennachweise ist zu beanstanden.

Wolhusen. Prof. Dr. *Spieß*.

Aus protestantischer Theologie.

E. Troeltsch: Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Herausgegeben von Marta Troeltsch. München und Leipzig (Duncker und Humblot) 1925 (384 S.).

M. Strauch: Die Theologie Karl Barths[2]. München (Chr. Kaiser), ohne Datum (60 S.).

H. Matthes: Christus-Religion oder philosophische Religion? Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1925 (110 S.).

1. Die Bedeutung und Eigenart von *Troeltschs* « *Glaubenslehre* » liegt darin, daß sie die einzige größere Zusammenfassung der *theologischen* Lehren Troeltschs darstellt. Das Werk wurde von der Gattin des verblichenen Theologen herausgegeben. Es will den Inhalt der Heidelberger Vorlesungen über die Glaubenslehre aus den Jahren 1911 und 1912 bieten und ist nach dem Text des Kollegheftes der Freiin Gertrud von le Fort gearbeitet. Die Glaubenslehre Troeltschs weist im allgemeinen dieselben Gedanken für die Wesenserfassung des Christentums auf, die wir in andern Werken Troeltschs finden, geben aber gegenüber dem Aufsatz von 1906 über den

Glaubensbegriff eine andere Auffassung der Glaubenserkenntnis und des Glaubensbegriffs. Vor allem aber wird den Theologen der systematische Teil von Troeltschs Theologie interessieren, seine Ausführungen über den Gottesbegriff, den Weltbegriff, den Seelenbegriff und den Erlösungsbegriff. Nirgends sonst hat Troeltsch seine Gedanken über diese Probleme ausführlicher und klarer dargelegt. Aber auch dieses Werk ist eben mehr Problematik als abschließende Systematik und führt den Ansatz der Forschung Troeltschs nicht weiter.

Barth, mit dem sich Max *Strauch* befaßt, ist ein Vorkämpfer der Orthodoxie unter den protestantischen Theologen. Emil Brunner bezeichnet Barth's Kommentar zum Römerbrief im « Kirchenblatt für die reformierte Schweiz » (1919) als einen erratischen Block unter der modernen exegetischen Literatur. Barth ist der Überzeugung, daß die von Schleiermacher inaugurierte Phänomenologie des religiösen Bewußtseins nur eine Anthropologie, aber keine wahre Theologie zutage gefördert habe. Barth versucht wahre Theologie zu treiben und sein Standpunkt ist eng verwandt mit den Auffassungen des Dänen Sören Kierkegaard. Max Strauch bietet in seiner Studie über die Theologie Karl Barths eine ruhige und kurze Verteidigung und eine klare und übersichtliche Darstellung der oft nicht leicht zu verfolgenden Gedankengänge seines Gewährsmannes. Barth bietet einen Ansatz zum katholischen Supranaturalismus, aber ohne dessen volle Konsequenzen zu ziehen. Dessenungeachtet aber wird Strauchs Kommentar dem katholischen Fachmann der Theologie eine wertvolle Beleuchtung des Ringens der heutigen protestantischen Orthodoxie bieten.

Matthes will das Verhältnis der Religion zum Geistesleben aufzeigen und dabei zugleich das Wesen des Christentums darlegen. Das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen bildet die Grundlage der ganzen Darstellung. Der Verfasser hat die protestantische Literatur in außerordentlich reichlichem Maße berücksichtigt, fand es aber, obwohl er sich gelegentlich über den Katholizismus äußert, nicht der Mühe wert, sich auch nur ein wenig quellenmäßig durch katholische Literatur über den Katholizismus zu orientieren. Der Verfasser bringt für sein bearbeitetes Problem eigentlich nur die Lösung Ritschls, die Philosophie von Theologie, das Wissen vom Glauben völlig trennt und eine beweisbare und erlebbare Wirklichkeit unterscheidet. Deshalb ist es auch begreiflich, daß der Verfasser, der nie auch nur oberflächlich in direkte Beziehung zu Thomas von Aquin gekommen zu sein scheint, für die harmonische Unter- und Überordnung von Theologie und Philosophie beim Fürsten der Scholastik kein Verständnis hat und die aprioristische Behauptung aufstellt, es habe niemand so tief wie Luther erkannt, daß die scholastische Philosophie und Mystik von Christus abführe. (S. 13.) Ritschls Verhältnisbestimmung, die der Verfasser zur seinigen macht, führt praktisch zur Duplex-veritas-Lehre. Im übrigen aber vermag die hinsichtlich des protestantischen Materials glücklich gearbeitete Schrift in moderne Problemstellungen des Protestantismus sehr interessante und lehrreiche Einblicke zu bieten.

Wolhusen. Prof. Dr. *Spieß.*

Thomistische Literaturschau.

II. Theologie.

A. Fundamentaltheologie.

1. Apologetik.

Cordovani M. O. P. — [*Allgemeine Darstellungen.*] — Il rivelatore. (Pubbl. della Univ. catt. del Sacro cuore. Serie settima II.) — Milano, Vita e Pensiero. 1925. 483 SS. *139*

Bespr.: Criterion I (1925). S. 384-387. (A. Collell O. P.) — Div. Thom. Plac. XXIX. (1926). S. 116-117. — Eccl. Rev. LXXIV (1926). S. 430-432. — Eph. theol. Lov. III (1926). S. 66-67. (B. Botte O. S. B.) — Riv. Fil. Neosc. XVII. (1925). S. 371. (M. Levi.) — Scuol. catt. LIV. (1926). S. 297-301. (M. Sales.) —

Clérissac H. O. P. — Le mystère de l'Eglise [2]. - St. Maximin, Vie spirituelle. 1925. XXIX-187 SS. *140*

Schultes R. M. O. P. — De Ecclesia catholica. Praelectiones Apologeticae. — Paris, Lethielleux. 1926. VIII-776 SS. *141*

Bespr.: Anal. O. P. a. XXXIV. (1926). S. 537. — Rev. thom. nouv. Ser. IX. (1926). S. 179-181.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Theologia fundamentalis sec. S. Thomae doctrinam. Pars I. Apologeticae: De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita [3]. — Rom, Ferrari. 1925. 666 SS. *142*

Bespr.: Div. Thom. Plac. XXIX. (1926). S. 310. — Eccl. Rev. LXXIV. (1926). S. 429-430. — Rev. thom. Nouv. Ser. IX. (1926). S. 179.

Maes P. O. P. — [*Apologetik,* Wert d.] — Praktische waarde der speculatieve apologetica. — Onze Jeugd. VI. (1925). S. 200-215; 247-255; 281 bis 290. *143*

Nasalli-Rocca, Card. G. B. — [*Glaube und Wissen.*] — Lectura S. Thomae ex Summa contra Gentiles. l. I. c. 7. — Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 177-192. *144*

Über « Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis ».

Sartiaux F. — Foi et science au Moyen âge. — Paris, Rieder 1926. 240 SS. *145*

Sertillanges A. D. O. P. — Raison et Foi. (Etudes Religieuses N. 115). — Liège, La Pensée catholique. 1925. 34 SS. *146*

Schultes R. M. O. P. — Der *Katholizismus* nach F. Heiler; Das Papsttum nach F. Heiler; Der hl. Thomas von Aquin nach F. Heiler. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 348-359; IV. (1926). S. 55-70; 147-156. *147*

Ceuppens P. O. P. — [*Offenbarung.*] — Goddelijke openbaring en goddelijke ingeving. — Ons Geloof, t. XI. (1925). S. 154-163. *148*

Cordovani M. O. P. — Rivelazione e Filosofia. — Milano, Vita e Pensiero. 1925. 127 SS. *149*

Horvath S. O. P. — Ismereteink egynemüsége és a hittélek. — Budapest. 1925. *150*

Über die Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Dogma.

Sestili J. — Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum. — Xen. Thom. II. S. 155-185. *151*

Caietanus, Thomas de Vio. — [*Primat.*] — De divina institutione pontificatus Romani pontificis (1521). Hrsg. v. Friedrich Lauchert. (Corpus Catholicorum X.) — Münster, Aschendorff 1925. XXIV-110 SS. *152*

Bespr.: Lit. Handw. LXII. (1926). Sp. 587. (N. Paulus.)

van den Oudenrijn M. A. O. P. — [*Prophetismus.*] — Limite del conocimiento profético. — Cienc. Tom. XXXII. (1925). S. 204-231. *153*

van den Oudenrijn M. A. O. P. — Extatische verschijnselen bij de oudtestamentische profeten. — Stud. cath. I. (1925). S. 351-383. *154*

2. Die « Loci theologici ».

Chenu M. D. O. P. — [*Auktorität.*] — « Authentica » et « Magistralia »: Deux lieux théologiques aux XIIme-XIIIme siècles. — Div. Thom. Plac. XXVIII. (1925). S. 257-285. *155*

Bespr.: Cienc. tom. t. XXXII. (1925). S. 367-368. — Rev. sc. phil. théol. XV. (1926). S. 247. (G. Théry.)

Chenu M. D. O. P. — « Maître » Thomas est-il une « autorité »? Note sur deux lieux théologique au XIVme siècle. — Rev. thom. Nouv. Sér. VIII. (1925). S. 187 bis 194. *156*

Über auctoritates und magistralia.

Lang A. — [*Beweisverfahren der Theologie.*] — Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. (Münchener Stud. VI.) — München, Kösel. 1925. VIII-256 SS. *157*

Rabeau G. — Les matériaux du raisonnement théologique: les termes; les propositions. Rev. thom. nouv. Ser. IX. (1926). S. 24-42. 219-244. *158*

Rabeau G. — Le raisonnement théologique. — Recherches de science religieuse. XV. (1925). S. 193-205. *159*

Zu Marin-Sola Fr.: L'évolution homogène du dogme catholique [2]. Freiburg. 1924. vergleiche man:

Lenoir O. — [*Dogmenentwicklung.*] — L'évolution homogène du dogme catholique. — Rev. apologétique, t. XLI. (1925). S. 67-84. *160*

Houtepen L. M. S. C. — De homogene ontwikkeling der Katholieke geloofsleer. — Ons Geloof. XI. (1925). S. 351-359; 401-408. *161*

Schultes R. M. O. P. — Eclaircissements sur l'évolution du dogme. — Rev. sc. phil. théol. XIV. (1925). S. 286-302. *162*

Schultes R. M. O. P. — Circa dogmatum homogeneam evolutionem. — Div. Thom. Plac. XXVIII. (1925). S. 83-99; 768-778. *163*

Sales M. O. P. — [*Schrift, Heilige.*] — Principia tradita a Divo Thoma pro Sacrarum Scripturarum interpretatione. — Xen. Thom. II. S. 19 bis 34. *164*

Synave P. O. P. — La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures. — Revue Biblique XXXV. (1926). S. 40-65. *165*

Vosté J. O. P. — De natura inspirationis biblicae secundum principia Angelici Doctoris. — Xen. Thom. II. S. 35-64. *166*

Bielmeier A. O. S. B. — [*Theologie.*] — Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O. Pr. († 1323) in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 399-414. *167*

Lozano S. O. P. — Naturaleza de la sagrada teologia su lado afectivo-practico, según Santo Tomás. — Cienc. tom. t. XXX. (1924). S. 204-221; t. XXXI. (1925). S. 26-53; 321-347. F. f. *168*

Die Theologie ist mit Rücksicht auf das Ziel, das sie hier auf Erden zu verwirklichen hat, mit Rücksicht auf die Materie oder die Fragen, die sie behandelt, die innere Formalursache, d. h. die göttliche Offenbarung, und schließlich mit Rücksicht auf die äußere Formalursache bezw. Wirkursache, d. h. das Wissen Gottes in sich betrachtet, nach dem hl. Thomas nicht eine rein spekulative Wissenschaft, wie die Metaphysik, sondern sie geht weiter und hat per se, wenn auch in zweiter Linie, wie Bannez sagt, zugleich praktischen Charakter. Vgl. Nr. 222.

Pelaez A. O. P. — Influencia moralizadora de la Teologia en la cultura. — Cienc. Tom. XXXII. (1925). S. 161-170. *169*

B. Dogmatik.

1. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke.

Hugon E. O. P. — De Deo creatore. De homine ac de peccato originali. De Sacramentis in speciali. (Tract. dogmat. V.). — Paris, Lethielleux. 1925. 610 SS. *170*

Post L. M. O. P. — Die katholische Wahrheit nach der Summa des heiligen Thomas von Aquin. I. Teil: Gott, Schöpfung, Weltregierung. — Münster i. W., Aschendorff. 1926. VIII-224 SS. *171*

Bespr.: Lit. Zentralblatt LXXVII. (1926). Sp. 557. (A. Römer.)

Szabo S. O. P. — Xenia Thomistica .... Vol. II. Tractatus theologici. *172*
Vgl. Nr. 7. Die einschlägigen Arbeiten werden einzeln angeführt.
Bespr.: Div. Thom. Plac. XXIX. (1926). S. 316-321. (R. Petrone.)
— Rev. thom. Nouv. Ser. IX. (1926). S. 175-179.

Whitacre A. — Veritas: The theology of St. Thomas Aquinas. London, Blackwell 1925. *173*
Bespr.: Journ. Theol. Stud. XXVI. (1925). 202-203.

2. Die Lehre von Gott dem Dreieinigen [1].

Lozano S. O. P. — [*Personen, göttl.*] — Acción de las Divinas Personas. — Vida Sobren. t. XI. (1926). S. 145-161. *174*

Slipyi J. — De principio spirationis in SS. Trinitate. — Leopoli, Soc. Theologica. 1926. 120 SS. *175*

Rackl M. — [*Trinitätslehre*, i. d. Geschichte.] — Der hl. Thomas von Aquin und das Trinitarische Grundgesetz in byzantinischer Beleuchtung. — Xen. Thom. III. S. 363-390. *176*

Stohr A. — Die Hauptrichtungen der spekulativen Trinitätslehre in der Theologie des 13. Jahrhunderts. — Theol. Quartalschr. CVI. (1925). S. 113-135. *177*
Behandelt S. 113-121 Albert den Großen, Thomas von Aquin und ihre Schule.

Stohr A. — Des Gottfried von Fontaines Stellung in der Trinitätslehre. — Ztschr. kath. Theol. t. L. (1926). S. 177-195. *178*
Behandelt eingehend die Stellung zu Thomas von Aquin.

3. Die Lehre von der Schöpfung [2].

Paluscsak P. O. P. — [*Ebenbildlichkeit Gottes.*] — Imago Dei in homine. — Xen. Thom. II. S. 119-154. *179*
Bespr.: Cienc. tom. t. XXXIII. (1926). S. 271-272. (G. Alfonso.)

Martin R. M. O. P. — [*Erbsünde.*] — E primitiis scholae Divi Thomae Aquinatis. Magistri Hervaei de Nedellec O. P.: Tractatus de peccato originali. — Xen. Thom. III. S. 233-247. *180*
Bespr.: Rev. sc. phil. théol. XV. (1926). S. 251. (G. Théry.)

Rozwadowski A. S. J. — [*Urzustand der Menschen.*] — De supernaturali cognotione Dei qua primus homo iuxta S. Thomam praeditus erat. — Greg. VI. (1925). S. 19-40. *181*

[1] Die Lehre von Gott dem Einen wurde im Abschnitt über Theodizee Nr. 74-95 berücksichtigt.

[2] Über die Frage von der göttlichen Mitwirkung, der Weltregierung und Vorsehung, vgl. oben Nr. 84-95.

Die übernatürliche Gotteserkenntnis, mit der Adam ausgestattet war, wurde zwar bewerkstelligt durch ein übernatürliches Licht, nicht aber durch übernatürliche, per se eingegossene Erkenntnisbilder ; vielmehr wirkten dabei die gewöhnlichen, aus den sinnlichen Dingen abstrahierten Erkenntnisbilder, die bei Adam allerdings per accidens eingegossen waren.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Utrum gratia sanctificans fuerit in Adamo innocente dos naturae an donum personale tantum ? — Angelicum II. (1925). S. 133-145. *182*

4. Die Lehre von der Erlösung.

a) Die Lehre von Christus.

Hallfell M. — [*Allgemeine Darstellung.*] — Züge zum Christusbild beim hl. Thomas von Aquin. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. II. (1924). S. 308-328 ; III. (1925). S. 25-48 ; 327-347 ; IV. (1926). S. 129-146. F. f. *183*

Hugon E. O. P. — [*Königtum* Christi.] — La fête spéciale de Jésus-Christ roi. — Paris, Téqui 1926. 34 SS. *184*

Das Königtum Christi stützt sich auf Beweise aus der Heiligen Schrift, den heiligen Vätern und der Theologie. Es kommt ihm seiner menschlichen Natur nach zu, als Erbe und als Verdienst ; es erstreckt sich auf das ganze Weltall, über alle Menschen und alle Gesellschaften. Das beste Mittel, um dieses Königtum zu proklamieren, ist die Einsetzung eines eigenen Festes zu Ehren Christo als König. — Eine klare, populäre Darstellung.

Lavaud B. O. P. — La royauté temporelle de Jésus-Christ sur l'univers. Une controverse théologique. — Vie Spir. XIV. (1926). S. [117] bis [144]. *185*

Mingoja D. O. P. — [*Menschwerdung* Christi.] — De unione hypostatica. — Catania, Grafica Moderna. 1926. 416 SS. *186*

van den Oudenrijn M. A. O. P. — [*Prophetentum* Christi.] — Summae Theologicae de Christo propheta doctrina. — Xen. Thom. II. S. 335 bis 347. *187*

Ferretti L. O. P. — [*Vorbildlichkeit* Christi.] — De Christo Deo et Homine pulchritudinis prototypo iuxta doctrinam D. Thomae Aquinatis. — Xen. Thom. II. S. 319-333. *188*

Dasselbe auch : Div. Thom. Plac. XXIX. (1926). S. 5-24. *189*

Ojea S. C. Miss. — [*Wissen* Christi.] — In anima Christi erat scientia beata a primo momento conceptionis. (Disputatio) — Angelicum II. (1925). S. 206-214. *190*

Szabo S. O. P. — De scientia beata Christi, commentatio theologica. — Xen. Thom. II. S. 349-491. *191*

Lemonnyer A. O. P. — [*Zweck der Menschwerdung.*] — Cur Deus homo. — Xen. Thom. II. S. 311-318. *192*

Tanquerey A. — Le Verbe Incarné, source de notre vie surnaturelle. — Vie spir. t. XIV. (1926). S. 377-391 ; S. 530-549. *193*

b) Die Lehre von der Gottesmutter.

Jannotta A. M. — [*Allgemeine Darstellung.*] — Theotocologia catholica iuxta doctrinam D. Thomae Aq. — Editio nova. — Isola del Liri, Maioce e Pisani 1925. 336 SS. *194*

Hugon E. O. P. — [*Mittlerschaft* Mariae.] — S. Thomae doctrina de Beata Maria Virgine mediatrice omnium gratiarum. — Xen. Thom. II. S. 531-540. *195*

Merkelbach B. H. O. P. — Quid senserit S. Thomas de mediatione Beatae Mariae Virginis. — Xen. Thom. II. S. 505-530. *196*
Bespr. : Eph. theol. Lov. II. (1925). S. 428. (J. Bittremieux.) — Eccl. Rev. LXXIV. (1926). S. 193-194.

Sales M. O. P. — De mediatione universali B. Virginis Mariae in distributione gratiarum. — Div. Thom. Plac. XXVIII. (1925). S. 453 bis 478. *197*

Commer E. — [*Typus der Kirche.*] — Mater Dei sitne figura Ecclesiae quaeritur. — Xen. Thom. II. S. 493-503. *198*

5. Die Lehre von der Gnade.

Hünermann Fr. — [*Aktuelle* Gnade.] — Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XV. 4.) — Paderborn, Schöningh 1926. III-87 SS. *199*
Bespr. : Lit. Zentralblatt LXXVII. (1926). Sp. 379-380. (A. Römer.)

Johannes a S. Thoma O. P. — [*Gaben des Heiligen Geistes.*] — Les dons du Saint-Esprit. Traduit par Raïssa Maritain. — Vie spir. XIV. (1926). S. 69-84. F. f. *200*

Zychlinski A. — [*Heiligmachende Gnade.*] — De supernaturali vitalitate gratiae sanctificantis virtutumque infusarum quaestio brevis. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 445-452. *201*

Friethoff C. O. P. — Die *Prädestinationslehre* bei Thomas von Aquin und Calvin. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. IV. (1926). S. 71-91 ; 195-206. F. f. *202*

Rückert H. — Die *Rechtfertigungslehre* auf dem Tridentinischen Konzil. — (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausg. von Holl und Lietzmann III.) — Bonn, Marcus- und Webers- Verlag 1925. VIII-281 SS. *203*
Bespr. : Ztschr. f. kath. Theol. XLIX. (1925). S. 577-582. (J. Stufler S. J.)

Gardeil A. O. P. — [*Träger* der Gnade.] — L'âme, sujet récepteur de la grâce. — Rev. Thom. Nouv. Ser. VIII. (1925). S. 417-433; 534-557; IX. (1926). S. 3-23; 104-129. *204*

Kann St. Augustin unter die Vertreter der potentia obedientialis positiva gezählt werden? Mit Unrecht hat Dr. Sestili das festgehalten und behauptet, daß die anima informis bereits eine vollkommen vernünftige, auf das Übernatürliche hingeordnete Seele sei. Sie ist in Wahrheit zu allererst eine bloße capacitas in potentia, eine materia im Verhältnis zur vernünftigen Seele selber: « rationalis possibilitate, nondum facultate. » Sie ist also noch nicht actu eine vernünftige Seele und infolgedessen noch nicht Ebenbild Gottes.

Ude J. — [*Verdienste.*] — Das Wiederaufleben der Verdienste. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 453-463. *205*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Wirksamkeit* der Gnade.] — La grâce efficace est-elle nécessaire pour les actes salutaires faciles? — Rev. thom. Nouv. Ser. VIII. (1925). S. 558-566; IX. (1926). S. 160 bis 173. *206*

Vgl. Nr. 93. — Die Artikel enthalten eine Kritik der Veröffentlichungen von Marin-Sola O. P. (oben Nr. 92). — Als Antwort erschienen folgende zwei Artikel, die wir des Zusammenhanges wegen hier anführen:

Marin-Sola Fr. O. P. — Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina. — Cienc. Tom. t. XXXIII. (1926). S. 5-74. *207*

Marin-Sola Fr. O. P. — Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina. — Cienc. Tom. t. XXXIII. (1926). S. 321 bis 397. *208*

6. Die Lehre von den Sakramenten.

Durst B. O. S. B. — [*Charakter*, sakramentaler.] — De characteribus sacramentalibus. — Xen. Thom. II. S. 541-581. *209*

Auch separat erschienen: Neresheim, Ulrichsbuchhandlung. 43 SS.

Teetart A. O. M. Cap. — [*Laienbeichte.*] — La confession aux laïques chez Albert le Grand. — Eph. theol. Lov. II. (1925). S. 530-542. *210*

Bei Albert dem Großen erscheint die sogenannte Laienbeichte auf dem Höhepunkte ihrer Entwicklung. Indessen nimmt er in keinem Falle an, daß sie dem Bußsakramente, wie es die Theologen heutzutage fassen und es vom Konzil von Trient definiert worden, gleichkomme.

Rohner G. — Die *Meßapplikation* nach der Lehre des hl. Thomas. — Div. Thom. Frib. 3. Ser II. (1924). S. 385-410; III. (1925). S. 64-91. *211*

Auch separat: Freiburg, Paulusdruckerei 1925. 55 SS.

Barrois A. O. P. — [*Meßopfer.*] — Le sacrifice du Christ au Calvaire. — Rev. Scienc. phil. theol. XIV, (1925). S. 145-166. *212*

Lepin M. — L'idée du Sacrifice de la Messe au Concile du Trente. — Rev. Apol. XXXIX. (1925). 1. Apr. S. 5-15. *213*

Enthält nach Bull. thom. II. (1925). S. [316] Angaben über die Anschauungen der Thomisten jener Zeit.

Gregoire M. O. S. B. — Sur l'unité du sacrifice rédempteur. — Eph. theol. Lov. II. (1925). S. 399-408. *214*

Anläßlich von Bernardi, Il santo Sacrificio della Messa, Treviso, Inst. Turazza 1924 : Bespricht die einschlägigen Stellen des hl. Thomas.

Rohner G. — [Der *Meßritus.*] — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III (1925). S. 415-444. *215*

Hugon E. O. P. — [*Priesterweihe.*] — Celeberrima controversia de Materia et Forma Sacramenti Ordinis juxta recessentissima studia. — Div. Thom. Plac. XXVIII. (1925). S. 474-482. *216*

Diekamp F. — [*Reue.*) — Melchioris Cani O. P. de contritione et attritione doctrina. — Xen. Thom. III. S. 423-440. *217*

Perinelle J. O. P. — L'attrition au Concile de Trente. — Rev. sc. phil. théol. XIV. (1925). S. 453-483 ; XV. (1926). S. 167-184. *218*

Buig de la Bellacasa J. S. J. — De *Transsubstantiatione* secundum S. Thomam. — Barcinonae, Typographia Catholica Casals. 1926. 31 SS. *219*

Marin-Sola F. O. P. — [*Wiederaufleben* der Sakramente.] — Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 49 bis 63. *220*

Rez. : Bull. thom. II. (1925) S. [282]. — Div. Thom. Plac. XXVIII. (1925). S. 592-593. (Petrone) — Eccl. Rev. LXXIV. (1926). S. 197 bis 198. — Rev. thom. Nouv. Ser. VIII. (1925). S. 282. (M. C.)

Prümmer D. O. P. — The reviviscence of sacrements. — Hom. a post. Rev. t. XXV. (1925). S. 869-874. *221*

7. Die Lehre von den letzten Dingen.

Lozano S. — [*Anschauung Gottes.*] — Naturaleza afectiva de la visión beatífica según Santo Tomás. — Cienc. Tom. XXXI. (1925). S. 321 bis 347. F. f. *222*

Daß unsere theologische Wissenschaft affektiv-praktischen Charakter hat, beweist Verf. aus dem Wesen der seligen Anschauung Gottes, der sie untergeordnet ist. Diese ist in ihrem innersten Wesen, wenn auch nicht ausschließlich, affektiv und praktisch : denn die visio beatifica setzt nach dem hl. Thomas notwendig die übernatürlich gute Disposition des Willens und der übrigen Kräfte unserer Seele voraus, sie ist auf einen Gegenstand gerichtet, der wesentlich, wenn auch

nicht einzig affektiver Natur ist und zieht als eigentliche und notwendige Folge eine tiefgreifende Umwandlung des affektiven Teiles im Menschen nach sich. Vgl. Nr. 168.

Mulard R. O. P. — Désir naturel de connaître et vision béatifique. — Rev. sc. phil. théol. XIV. (1925). S. 5-19. *223*

Segarra F. — [*Auferstehung.*] — Identidad del cuerpo mortal y resucitado. [Ansicht des hl. Thomas.] — Est. Eccl. IV. (1925). S. 29-31. *224*
Bespr.: Bull. thom. II. (1925). S. [288].

Rongy H. — [*Gericht, jüngstes.*] — Une ancienne opinion théologique sur le jugement dernier. — Rev. eccl. de Liège XVII. (1925–26). S. 18 bis 30. *225*

de Broglie G. — [*Glückseligkeit.*] — Autour de la notion thomiste de la béatitude. — Arch. de Phil. III. (1925). S. [199]-[240], bzw. 2. Heft. S. 55-96. *226*

Gerland M. J. O. P. — [*Heilige*, Fürbitte der.] — L' intercession des Saints. — Paris, Téqui. 1925. IX-106 SS. *227*
Bespr.: Eph. theol. Lov. II. (1925). S. 431-432.

Lavaud B. O. P. — [*Hölle.*] — Le dogme catholique de l'enfer éternel. — (Et. Relig. N° 140.) — Liège, La Pensée catholique. 1926. 32 SS. *228*

C. Moraltheologie.[1]

1. Allgemeines.

Jansen J. L. C. SS. Red. — *S. Alphonsus* in systemati morali cum S. Thoma concors. — Xen. Thom. III. S. 441-448. *229*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Moral des hl. Thomas.*] — Du caractère métaphysique de la Théologie morale de saint Thomas, en particulier dans ses rapports avec la prudence et la conscience. — Rev. thom. Nouv. Sér. VIII. (1925). S. 341-355. *230*

Nach St. Thomas ist die Moraltheologie von der Dogmatik nicht spezifisch verschieden. Wollte man ihren ausgesprochen metaphysischen Charakter (in der übernatürlichen Ordnung) vernachlässigen, so würde man sie zur bloßen Kasuistik herabwürdigen. Die Bildung des Gewissens (das in den Traktat über die Klugheit gehört) ist beherrscht von dem wichtigen aristotelischen Grundsatz: « Verum intellectus practici (Klugheit) est conformiter se habere appetitui recto, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Was die Anwendung der Probabilität in der Bildung des Gewissens betrifft, so können alle einzelnen Fälle auf ein nämliches Prinzip zurückgeführt werden: Die Anwendung der Probabilität ist nur dann gestattet, wenn das Maß der zu setzenden Handlung *bloß das medium rationis* ist; ist es *auch das medium rei*, dann ist die Anwendung nicht statthaft.

[1] Für die Veröffentlichungen über die allgemeine Moral (de actibus humanis, de legibus, de conscientia) vgl. oben Nr. 96-113.

Mc. Nabb V. O. P. — Saint Thomas and Moral Theology. — Xen. Thom. II. S. 187-202. *231*

Richard T. O. P. — [*Probabilismus.*] — Probabilité unique ou douteuse. Précisions et réponse. — Rev. thom. VIII. (1925). S. 452-473. *232*

Antwort an die Kritiker seines Werkes « Le probabilisme moral et la philosophie » und der Artikel in Rev. thom. über denselben Gegenstand.

Verfasser antwortet seinen Kritikern auf die verschiedenen erhobenen Schwierigkeiten. Der große Fehler bei solchen Untersuchungen besteht darin, daß man sich sofort auf das Gebiet der Praxis begibt und die großen philosophischen Prinzipein außer acht läßt. Die vorläufige Frage lautet : Kann man ernste, wenn auch nicht gleichwertige Gründe auf der einen, wie auf der andern Seite haben ? Verf. ist der Auffassung, daß es kein Mittelglied gibt zwischen der probabilitas unica und der probabilitas dubia.

Raymund V. O. P. — [*Skrupel.*] — La guida dei nervosi e degli scrupolosi [3]. — Traduzione dal francese. — Roma, Desclée. 1925. XXVIII-391 SS. *233*

2. Die Lehre von der Sünde im allgemeinen.

Noble H. D. O. P. — [*Möglichkeit* d. Sünde.] — De possibilitate peccati ex parte nostri. — Xen. Thom. II. S. 203-210. *234*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Läßliche* Sünde.] — Imperfection et péché véniel. — Vie spir. t. XI. (1925). S. [85]-[88]. *235*

Bespr. : Bull. thom. II. (1925). S. [236]-[238].

Ranwez E. — Péché véniel et imperfection. — Eph. Theol. Lov. III. (1926). S. 177-200. *236*

Ausführliche Stellungsnahme zu den Ansichten von Hugueny O. P., Garrigou-Lagrange O. P. und Vermeersch S. J.

de la Taille M. S. J. — Le péché véniel dans la théologie de S. Thomas. — Greg. VII. (1926). S. 28-43. *237*

Eine Arbeit im Anschluß an Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. — Bamberg, Görres-verlag 1923. XX-368 SS.

3. Die Lehre von den Tugenden und den ihnen entgegengesetzten Lastern.

a) Allgemeines.

Kecskés P. — Az erény erkölcsbölcseleti fogolma Aquinói Szent Tomás szerint. — Religio LXXXIII, (1924). S. 139-149 ; LXXXIV. (1925). S. 24-30. *238*

Über den Unterschied der theologischen und moralischen Tugenden.

b) Die theologischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster.

del Prado N. O. P. — [*Allgemeines.*] — Praelectiones in Summam Theol. In II.am Partem, q. 1-26 (als Manuskript gedruckt). — Rom, Marietti 1925. 538 SS. *239*

Chenu D. O. P. — [*Glaube.*] — Pro fidei supernaturalitate illustranda. — Xen. Thom. III. S. 297-307. *240*

Klein J. — Der Glaube nach der Lehre des Johannes Duns Skotus. — Franzisk. Stud. XII. (1925). S. 184-213. *241*
Bespricht das Verhältnis von Thomas und Skotus.

Straub A. S. J. — Nochmals zu meinem Werke « De analysi fidei. » — Ztschr. f. kath. Theol. XLIX. (1925). S. 450-465. *242*
Antwort auf die Kritik Dörholts in Div. Thom. Frib. 3. Ser. II. (1925). S. 488 ff.

Dörholt B. — Zur Analysis fidei. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. IV (1926). S. 107-113. *243*
Zum gleichnamigen Buche von Straub S. J. und die oben erwähnte Antikritik.

Keller J. O. P. — [*Liebe.*] — De virtute caritatis ut amicitia quadam divina. — Xen. Thom. II. S. 233-276. *244*
Bespr. : Rev. sc. phil. théol. XIV. (1925). S. 546-547. [Héris.]

Noble H. D. O. P. — L'amour de Dieu et nos autres affections. — Vie spir. t. XIV. (1926). S. 613-621. *245*

Pastor J. — Los caracteres del divino amor. — Vida Sobrenat t. X. (1925). S. 153-160 ; 217-224 ; 313-319. *246*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Liebe, Vermehrung d.*] — L' augmentation de la charité et les actes imparfaits. — Vie spir. t. XI. (1925). S. 321 bis 334. *247*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — De speciali inspiratione Spiritus Sancti secundum caritatis augmentum. — Xen. Thom. II. S. 211-232. *248*
Bespr. : Cienc. tom. t. XXXIII. (1926). S. 271. (G. Alfonso.)

Garrigou-Lagrange R. O. P. — L'augmentation de la charité et le péché véniel. — Vie spir. t. XI. (1925). S. 425-434. *249*

c) Die moralischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster.

Illa J. O. P. — [*Aberglaube.*] — Sobre la cooperación en la fabricación y venta de una piedra destinada frecuentemente a usos supersticiosos. — Cienc. Tom. t. XXXI. (1925). S. 416-420. *250*

Hosten E. — [*Devotion.*] — De devotione. Explicat def. S. Thomae (II-II q. 82. a. 1.) de devotione actuali et substantiali. — Collationes Brugenses XXV. (1925). S. 24-33. *251*

Prümmer Dom. O. P. — *Geldentwertung* und Schuldenaufwertung vom Standpunkte der Moral. — Theol. prakt. Quartalschr. LXXVIII. (1925). S. 564-570. *252*

Vuillermet F. A. O. P. — [*Kleidermode.*] — La croisade pour la modestie. — Paris, Lethielleux 1926. 128 SS. *253*

Maggiolo M. O. P. — [*Ordensberuf.*] — La vocazione religiosa secondo S. Tommaso. — Xen. Thom. II. S. 277-309. *254*

Mercier V. O. P. — [*Ordensgelübde.*] — A propos des vœux solennels de religion. Réponse. — Rev. thom. VIII. (1925). S. 375-391. *255*

Antwort auf die Artikel. Rev. thom. VI. (1923). S. 179-193 ; 311-328 ; VII. (1924). S. 150-173 ; 548-578.

Es ist schwierig, den hl. Thomas mit dem neuen kanonischen Recht in Einklang zu bringen. Heutzutage werden die feierlichen Gelübde als weniger fest und unabänderlich betrachtet als ehedem, wo der hl. Thomas im Sinne und in der Auffassung seiner Zeit über dieselben handelte.

Prümmer D. O. P. — A propos des vœux solennels de religion. — Bull. thom. II. (1925). S. [251]-[255]. *256*

Antwort auf die gleichnamigen Artikel in Rev. thom. VI. (1923). S. 179-193 ; 311-328. VII. (1924). S. 150-173 ; 548-578.

Larivé M. O. P. — A propos des vœux solennels de religion. — Réponse au R. P. Prümmer O. P. (1.) et au R. P. V. Mercier O. P. (2.) Rev. thom. VIII. (1925). S. 474-487. *257*

(1.) Bull. thom. II. (1925). S. 251-255. — (2.) Rev. thom. V. (1922). S. 399-403. VI. (1923). S. 179-195 ; 311-328. VII. (1924). S. 150-173 ; 548-578.

Gegenüber PP. Prümmer und Mercier O. P. bemerkt der Verf., daß für St. Thomas die feierliche Profeß eine wahre Konsekration bedeutet und der Papst davon nicht dispensieren kann ohne Willensänderung des Professen, die dazu eine notwendige Vorbedingung ist. Diese Lehre des hl. Thomas steht nicht im Widerspruch mit dem kanonischen Recht, noch mit den angeführten Tatsachen von erteilten Dispensen.

Mulders A. — [*Priesterberuf.*] — La vocation au Sacerdoce. — Bruges, Exelsior. 1925. XIX-217 SS. *258*

Bespr.: Cienc. tom. t. XXXIII (1926). S. 314-315. (V. Carro.) — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 237-238. (Prümmer.) — Div. Thom. Plac. XXIX. (1926). S. 119-122. — Eph. Lov. II. (1925). S. 434 f. — Ned. kath. Stem. XXV. (1925). S. 174-181. (J. L. Jansen.) — Ztschr. kath. Theol. t. L. (1926). S. 305-306. (H. Schmitt.)

Prümmer D. O. P. — Ist der *Streik* der Beamten und anderer öffentlich Angestellter vom Standpunkte der katholischen Moral erlaubt ? — Theol. prakt. Quartalschr. LXXVIII. (1925). S. 101-108. *259*

Dugré A. — [*Unzucht.*] — La tolérance du vice d'après saint Augustin et saint Thomas. — Greg. VI. (1925). S. 442-446. *260*

Vuillermet A. O. P. — [*Vergnügungen.*] — Les divertissements permis et les divertissements défendus. — Paris, Lethielleux 1925. 336 SS. *261*

4. Die Lehre von den Sakramenten.

Prümmer D. O. P. — [*Ehe.*] — Sul volore della frase « cum omnia parata sunt ad nuptias » del can. 1045. — Monitore Ecclesiastico. 4. Ser. VII. (1925). S. 297-301. *262*

Prümmer D. O. P. — Can the Marriage of two doubtfully baptized Non-Catholics be dissolved « quoad vinculum » ? — Eccl. Rev. LXXIII. (1925). S. 62-64. *263*

Prümmer D. O. P. — Obligation of formal marriage engagements. — Hom. a. Past. Rev. XXVI. (1925). S. 70-74. *264*

D. Pastoraltheologie, Askese, Mystik.

*** — [*Allgemeines.*] — Saint Thomas d'Aquin guide de la vie spirituelle. — Année Dominicaine LXII. (1926). S. 93-96. *265*

Meynard A. O. P. — Traité de la vie intérieure .... Nouvelle édition .... par G. Gérest O. P. — 2 vol. Paris, Lethielleux 1925. XXII-584 ; XVI-576 SS. *266*

Bespr. : Rev. Sc. phil. théol. XIV. (1925). S. 555-556. (Périnelle.) — Vida Sobren. t. XI. (1926). S. 140-144. (S. Lozano.)

Sharpe A. B. — The Ascetical and Mystical Teaching of St. Thomas. — In Papers from The Summer School. .... Oxford. *267*

Kilian A. — Das *Gebet des Herrn.* Nach dem hl. Thomas von Aquin erklärt. — Wiesbaden, Rauch. 1925. 189 SS. *268*

Gardeil A. O. P. — [*Gebet, mystisches.*] — Les mouvements direct, en spirale, circulaire de l'âme et les oraisons mystiques. — Rev. thom. Nouv. Sér. VIII. (1925). S. 321-340. *269*

Verfasser bringt die Anordnung der drei verschiedenen Gebetszustände, wie sie sich bei Pseudo-Dionysius findet, in Verbindung mit den Gaben des Heiligen Geistes, d. h. der Wissenschaft (Gebet der Sammlung), des Verstandes (Gebet der Ruhe) und der Weisheit (Gebet des Schlafes und der Einigung).

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Gewissenserforschung.*] — Deux formes d'examen de conscience. — Vie spir. t. XIV. (1926). S. 21-32. *270*

Draime S. O. P. — [*Heiligkeit.*] — Art et sainteté. — La Rev. Dominicaine. XXXII. (1926). S. 84-94. *271*

Pastor J. — La santidad es amor. — Vida Sobrenat. t. IX. (1925). S. 16 ff. S. 228 ff. t. X. (1925). S. 14-24; 73-80. *272*

Joret D. O. P. — [*Jesus Christus.*] — Par Notre-Seigneur Jésus-Christ. — Lille, Desclée 1925. 275 SS. *273*

Joret D. O. P. — L'incarnation de Dieu et les besoins de chacun de nous. — Vie spir. t. XI. (1925). S. 537-557. *274*

Joret D. O. P. — L'action de Jésus-Christ en chacun de nous. — Vie spir. t. XII. (1925). S. 521-552. *275*

Tanquerey A. — Le Verbe Incarné, source de notre vie surnaturelle. — Vie spir. t. XIV. (1926). S. 377-391; 530-549. *276*
Vgl. n. 199.

Rainoldo de S. Justo. C. D. — [*Kindheit, geistl.*] — La infancia espiritual. — Vida Sobrenat. t. X. (1925). S. 161-171; 379-386. *277*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Kontemplation.*] — Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la croix [6]. — 2 Bde. St. Maximin, La Vie spirituelle 1926. XIV-418-[9]; 419-776 und [124] SS. *278*
Bespr.: Cienc. tom. t. XXXIII. (1926). S. 256-257. (G. Alfonso.)

J. G. — Adquirida o infusa? Solución de una contienda. — Vida sobren. t. XI. (1926). S. 305-313. *279*

Menéndez-Reigada J. O. P. — Unidad específica de la Contemplación cristiana. — Cienc. tom. t. XXXI. (1925). S. 161-188; t. XXXIII. (1926). S. 75-101. F. f. *280*

Die These, daß es nur eine einzige Art Beschauung in der christlichen Religion gibt, nämlich eine eingegossene und ganz und gar übernatürliche, beweist Verf. vorerst vom theologischen Standpunkte folgendermaßen: Die Beschauung geht nicht vom Habitus der eingegossenen Tugenden aus, d. h. von dem von der Liebe informierten und von den moralischen Tugenden begleiteten Glauben, mögen sie auch in einem sehr hohen und vollkommenen Grade vorhanden und mit den erworbenen Tugenden verbunden sein, sondern sie hat ihre unmittelbare Quelle in den Gaben des Heiligen Geistes.

Menéndez-Reigada J. O. P. — La contemplación adquirida. — Vida Sobren. t. IX. (1925). SS. 5-15; 92-101. *281*

Menéndez-Reigada J. O. P. — La contemplación adquirida y la Escuela pseudoteresiana. — Salamanca, « Fides », (1925). 52 SS. *282*

Saudreau A. — La contemplación y el amor unitivo en el estado místico. — Vida Sobrenat. t. IX. (1925, 1). S. 182 ff. *283*

Siemer L. O. P. — [*Leben, aktives und kontemplatives.*] — Das aktive und das kontemplative Leben nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III. (1925). S. 171-184. *284*

Pichery E. O. S. B. — [*Leiden.*] — Le mystère de la souffrance. — Vie spir. XIV. (1926). S. 622-644. *285*

Arintero J. G. O. P. — [*Mystik.*] — La verdadera mística tradicional. — Salamanca, Fides 1925. XVI-512. SS *286*

Bespr.: Cienc. tom. t. XXXIII. (1926). S. 254-256. (G. Alfonso.) — Estudis Franciscans t. XXXVII. (1926). S. 307-308.

Harent S. S. J. — La mystique d'après S. Thomas. — Nouv. Rev. théol. LII. (1925). S. 1-9. *287*

Hugon E. O. P. — La Mística de Santo Tomás de Aquino. — Vida Sobrenat. t. IX. (1925). S. 145 ff. *288*

Arintero J. O. P. — [*Phaenomene, mystische.*] — Los fenómenos místicos. — Vida Sobren. t. XI. (1926). S. 22-32; 180-195; 296-304. *289*

Folghera J. D. O. P. — [*Predigt.*] — Saint Thomas et la prédication. — Xen. Thom. II. S. 585-595. *290*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Reinigungsweg.*] — La mortification ou purification active. — Vie spir. t. XI. (1925). S. 521-536. *291*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La mortification et nos péchés personels. — Vie spir. t. XII. (1925). S. 113-125. *292*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La mortification et l'élévation infinie de notre fin surnaturelle. — Vie spir. t. XII. (1925). S. 169-186. *293*

Reigada J. O. P. — [*Seelenführer.*] — Cualidades del Director espiritual. — Vida Sobren. t. XI. (1926). S. 11-21; 79-86; 232-242. *294*

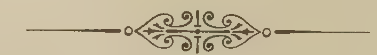
Masson E. O. P. — [*Versuchung.*] — La tentation. — Vie spir. t. XIII. (1926). S. 493-529; 645-664; t. XIV. (1926). 33-51. *295*

Es erschienen bereits Aufsätze M's. über denselben Gegenstand in den Jahrg. 1923 und 1924.

Saudreau A. — [*Vollkommenheit.*] — La marche de l'âme vers la perfection. — Vie spir. t. XIV. (1926). S. 5-20. *296*

Saudreau A. — Progreso del alma en la perfección. — Vida Sobren. t. XI. (1926). S. 217-231. *297*

Voyer R. M. O. P. — Perfection et état. — La Rev. Dominicaine XXXII. (1926). S. 65-76. *298*



Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

Assenmacher J. — Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. — Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik von Schneider und Kahl, I, 2. — Leipzig, F. Meiner (1926). XI-100 SS.

Bačić A. O. P. — Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis. — Romae, apud « Angelicum » (1925). 132 SS.

Bertholet. — Die gegenwärtige Gestalt des Islam. — Tübingen, Mohr (1926).

Cathala R. O. P. — Sancti Thomae Aquinatis in Metaphysicam Aristotelis Commentaria. — Altera Editio attente recognita. — Torino, Marietti (1926). XII-798 SS.

Cipollini A. D. — De Censuris latae sententiae juxta Codicem juris canonici. — Turin, Marietti (1925). VIII-261 SS.

Coniglioni M. O. P. — Vita del beato Bernardo Scammacca patrizio catanese dell' ordine dei predicatori. — Catania, « La Fulgur » (1926). 178 SS.

Cros J. M. — Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins. I. Les apparitions (11 février au 7 août 1854). Paris, Beauchesne (1926). XVII-528 SS.

Driesch H. — Metaphysik der Natur. — Handbuch der Philosophie von Baeumler und Schröter, Abt. II, Beitrag B. — München, R. Oldenbourg (1926). 95 SS.

Frank C. S. J. — Philosophia naturalis in usum Scholarum. — Freiburg, Herder (1926). 365 SS.

Getzeny H. — Vom Reich der Werte. — Habelschwerdt, Francke (1925).

Geyser J. — Auf dem Kampffelde der Logik. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen. — Freiburg, Herder (1926). VI-288 SS.

Grabmann M. — Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte. — München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (1926). 84 SS.

Grabmann M. — Thomas von Aquin. Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 5. Aufl. — München, Kösel und Pustet (1926). 172 SS.

Graf G. — Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche. Collectanea Hierosolymitana, II. Bd. — Paderborn, Schöningh (1923).

Gredt J. O. S. B. — Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. I. Logica, Philosophia Naturalis. Ed. IVa aucta et emendata. — Freiburg, Herder (1926). XXIII-503 SS.

Hessen J. — Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. — Stuttgart, Strecker und Schröder (1926). 167 SS.

Howald E. — Ethik des Altertums. — Handbuch der Philosophie von Baeumler und Schröter. — München, R. Oldenbourg (1926). 64 SS.

Jean. — Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens. — Piacenza-Paris (1925).

Karge P. — Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Collectanea Hierosolymitana, I. Bd.[2] — Paderborn. Schöningh (1925).

Müller G. — Zur Bestimmung des Begriffes « altdeutsche Mystik ». Sonderabdruck aus « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », Band IV, Heft 1.

de Munnynck M. O. P. — Intuition et analogie. Estratto dagli atti de V. Congresso internazionale di Filosofia a Napoli 5-9 maggio 1924. — Napoli, F. Perrella (1926). 15 SS.

Nematallah Carame. — Avicennae Metaphysices Compendium ex arabo latinum reddidit et adnotationibus adornavit. — Roma, Pont. Institutum Oriental. Stud. (1926). LII-271 SS.

Pesch Chr. S. J. — Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione sacrae scripturae. — Freiburg, Herder (1926). V-85 SS.

Premoli O. M. — Storia Ecclesiastica contemporanea (1900-1925). Turin; Marietti (1925). XI-496 SS.

Przywara E. — Religionsphilosophie katholischer Theologie. — Handbuch der Philosophie von Baeumler und Schröter. Abt. II, Beitrag E. — München, R. Oldenbourg (1926). 104 SS.

Ranft J. — Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. — Würzburg, St. Rita-Verlag (1924).

Rimaud J. — Thomisme et méthode. Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste ? — Paris, Beauchesne (1926). XXXV-272 SS.

Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen, Heft 6-14. — Paderborn, Schöningh (1926).

Sawicki F. — Die Gottesbeweise. — Paderborn, Schöningh (1926). V-206 SS.

Schmidt E. O. F. M. — Magnalia Dei. Ein Aufriß der christlichen Gedankenwelt. — München, Kösel (1926). 169 SS.

Schnitzer J. — Peter Delfin, General des Camaldulenserordens (1444-1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Kirchenreform, Alexanders des VI. und Savonarolas. — München, Reinhardt (1926). VII-459 SS.

Scholastik. — Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie. Herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskolleg in Valkenburg. — Freiburg, Herder. I. Jahrg. 1. Heft. 160 SS.

Schüth S. J. — Mediatrix. — Innsbruck, Marianischer Verlag (1925).

Sebastiani N. — Summarium Theologiae Moralis ad Codicem juris canonici accommodatum. Editio 7a maior. Turin, Marietti (1924). 404 SS.

Thomas Villanova a Zeil O. M. C. — Tractatus de satisfactione sacramentali in usum confessariorum. — Innsbruck, Rauch (1926). 94 SS.

Tschudi. — Das Chalifat. — Tübingen, Mohr (1926).

de la Vallée-Poussin. — Nirvâna. — (Etudes sur l'histoire des religions). — Paris, Beauchesne (1926). XXIII-194 SS.

Walterscheid. — Religiöse Quellenschriften, Heft 1-14. — Düsseldorf, Schwann (1926).

Walz A. O. P. — De devotione cordi Jesu in ordine Praedicatorum a saeculo XIII ad saeculum XVII exhibita notulae. — Excerptum ex « Analectis Ord. Praed. » An. 34 (1926). Fasc. III. — Rom, A. Manuzio. 29 SS.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 1791 26

Abkürzungen zur Thomist. Literaturschau.

Anal. Boll. = Analecta Bollandiana. Bruxelles, boulevard St. Michel 24.
Anal. O. P. = Analecta Ordinis Praedicatorum. Romae, Via S. Vitale 15.
Angelicum = Angelicum. Annuarium Unionis Thomisticae. Romae, Ponfic. Collegium Angelicum.
Anton. = Antonianum. Romae, Via Merulana 124.
Arch. de Phil. = Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne.
Arch. de Psych. = Archives de Psychologie. Genève, rue de Rhône 4.
Arch. Francisc. = Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi.
Arch. syst. Phil. = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie. Berlin, Carl Heymanns Verlag.
Arch. ges. Psych. = Archiv für die gesamte Psychologie, Leipzig. Akadem. Verlagsgesellschaft.
Ben. Monatschr. = Benediktinische Monatsschrift. Beuron, Erzabtei.
Bull. Thom. = Bulletin Thomiste. Organe de la société Thomiste. Paris.
Byz. Ztschr. = Byzantinische Zeitschrift. Leipzig, B. G. Teubner.
Cienc. Tom. = La Ciencia Tomista, Madrid, Claudio Coello 114.
Criterion = Criterion. Revista Trimestral de Filosofia. Barcelona, Plaça Catalunya 17.
Div. Thom. Frib. = Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Freiburg, Villa St. Hyacinthe.
Div. Thom. Plac. = Divus Thomas. Piacenza, Coll. Alberoni.
Eccl. Rev. = American Ecclesiastical Review. Philadelphia.
Eph. Theol. Lov. = Ephemerides Theologicae Lovanienses. Lovanii, Rue des Récollets 19.
Et. francisc. = Etudes franciscaines. Paris, Rue Cassette 4.
Franzisk. Stud. = Franziskanische Studien. Münster i. W., Aschendorff.
Greg. = Gregorianum. Romae, in Pontif. Univ. Gregoriana.
Lit. Handw. = Literarischer Handweiser. Freiburg i. Br., Herder.
Nouv. Rev. Théol. = Nouvelle Revue Théologique (Museum Lessianum). Tournai et Lille, Casterman.
Phil. Jahrb. = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Fulda.
Rev. Apol. = Revue Apologétique. Paris, Beauchesne.
Rev. asc. myst. = Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, rue Montplaisir 9.
Rev. Bén. = Revue Bénédictine. Maredsous (Belgique).
Rev. de Phil. = Revue de Philosophie. Paris, Rivière.
Rev. Hist. Eccl. = Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain. rue des Flamand 3.
Rev. Mab. = Revue Mabillon. Abbaye St-Martin de Ligugé.
Rev Mét. Mor. = Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, Colin.
Rev. Néosc. = Revue néo-scolastique de philosophie. Louvain, Institut supérieur de philosophie.
Rev. sc. phil. théol. = Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris, Gabalda.
Rev. thom. = Revue thomiste. Saint-Maximin. (Var.)
Riv. Fil. Neosc. = Rivista di Filosofia Neo-scolastica. Milano, via S. Agnese 4.
Schol. = Scholastik. Freiburg i. Br., Herder.
Scuol. catt. = La Scuola Cattolica. Milano (3), Via S. Andrea 10.
St. d. Zeit. = Stimmen der Zeit. Freiburg, Herder.
Th.-pr. Quartalschr. = Theologisch-praktische Quartalschrift. Linz.
Theol. Quartalschr. = Theologische Quartalschrift. H. Laupp jr. Tübingen.
Vida Sobren. = La Vida Sobrenatural. Salamanca, Fides.
Vie spir. = Vie spirituelle. St. Maximin (Var.)
Ztschr. Ask. Myst. = Zeitschrift für Askese und Mystik. Wien-Innsbruck, Tyrolia.
Ztschr. kath. Theol. = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, Rauch.

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

III.

Die Lehre von Akt und Potenz als tiefste Grundlage der thomistischen Synthese.

§ 2.

Die ersten ontologischen Beweisprinzipien. Der Primat des Widerspruchsprinzips.

Mit den höchsten transzendentalen Begriffen sind die ersten höchsten Beweisprinzipien aufs innigste verknüpft. Und da der *Seinsbegriff* an der Spitze der ersteren steht, spielt er führende Rolle. Von ihm werden sie richtig « ontologische » oder Seins-Prinzipien genannt. Die Verknüpfung zwischen den ersten Ideen und ersten Prinzipien ist deshalb so innig, weil die letzteren aus den ersteren gebildet sind und daher die ersteren als Elemente in die letzteren eintreten. Wegen dieser engen inneren Verkettung wollten wir anfänglich beide zusammen behandeln. Aber da sind wir hüben und drüben auf ungeahnte Schwierigkeiten gestoßen, die eine getrennte Behandlung erzwangen.

Nicht jedes Prinzip ist ein *erstes* Prinzip.[1] Es gibt daher aprioristische, analytische Urteile, denen der Charakter des ersten Prinzips abgeht. Zu den ersten Prinzipien gehören nur jene bejahenden oder verneinenden analytischen Sätze, deren Wahrheit aus der bloßen Analyse von Subjekt und Prädikat *unmittelbar, ohne Beweisführung* und daher *jedem Denkenden* einleuchtend ist.[2] Die Existenz solcher Sätze bezweifeln ist unnütz, da der Zweifel und jeder Beweis sie voraussetzt und die Erfahrung ihr Dasein bestätigt. Auch an der *Mehrzahl* solcher unmittelbaren Sätze haben weder die Alten noch

[1] I-II. 6. 1 ad 1.
[2] I-II. 94. 2; Verit. 16. 1.

die Modernen gezweifelt. Sie ergibt sich schon, wie Suarez gesagt [1], aus den drei Termini jedes Schlusses. Dagegen ist die bestimmtere Festlegung der Anzahl solcher ersten Prinzipien in der alten und modernen Zeit nicht eine übereinstimmende. Das ist sehr begreiflich. Denn auch unter den unmittelbar evidenten Sätzen haben wieder nicht alle die gleiche Bedeutung. So hat das Mittelalter den Satz: Das Ganze ist größer als sein Teil — totum est majus sua parte — mit Vorliebe unter den ersten Prinzipien aufgezählt. [2] Heutzutage reduziert man diese ersten Prinzipien gewöhnlich auf vier: den Satz des *Widerspruchs*, der *Identität*, des *ausgeschlossenen Dritten* und das Gesetz des *zureichenden Grundes*. [3] Die ganz eminente Bedeutung, welche Aristoteles und Thomas dem *Widerspruchsgesetze:* « Ein und dasselbe kann nicht zugleich sein und nicht sein », zuerteilten, werden wir im folgenden dartun. In der neuesten Zeit tritt das *Identitätsprinzip*: « Ein jedes ist, was es ist », vielmehr hervor und zugleich die Tendenz, dasselbe irgendwie sachlich mit dem Widerspruchssatz zu identifizieren. Nach Friedrich Überweg hätte schon E. Kant versucht, beide unter eine gemeinsame Benennung zu bringen. [4] Aristoteles hebt den Identitätssatz sicher nicht speziell als ein erstes Prinzip hervor. Auch Thomas von Aquin kennt es als Prinzip nur in seiner logischen Form: « quae uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. » [5] Dagegen haben beide, Aristoteles und Thomas, das Prinzip des *ausgeschlossenen Dritten* — principium exclusi tertii sive medii — formell in den Katalog der ersten Prinzipien aufgenommen und eingehender dasselbe besprochen. [6] Zwischen zwei kontradiktorisch einander entgegengesetzten Urteilen ist ein drittes nicht möglich: dieser Satz wurzelt direkt im Widerspruchsgesetz. Denn, da die Glieder des Widerspruches sich zueinander verhalten wie Sein und Nichtsein, Wahres und Falsches, Bejahung und Verneinung, wäre jenes Dritte etwas, was weder Sein noch Nichtsein, weder wahr noch falsch, weder zu bejahen noch zu verneinen wäre. Alles das aber ist evident absurd.

[1] Disputationes metaphysicae. Disp. III. Sect. III. (Ed. Vivès, 1861, t. 25), n. 3.

[2] Vgl. Thomas: I-II. 94, 2.

[3] Vgl. *Überweg*, System der Logik (Bonn 1882), S. 76-82. Dr. *Kaufmann*, Elemente der aristotelischen Ontologie (1917), S. 16.

[4] System der Logik, § 77, S. 251.

[5] In IV. Met. lect. 3; I-II. 94. 2.

[6] Aristoteles widmet ihm das ganze siebente Kapitel des III. Buches (Didot-Ausgabe) der Metaphysik. Thomas in IV. lib. Metaph. lect. 4.

Das vierte Prinzip : *Nichts ist ohne hinreichenden Grund*, « nihil est sine ratione sufficienti », hat erst Leibniz formell zur Würde eines Axioms erhoben. [1] Es ist an sich wahr und durchaus richtig, denn ein jeglich Ding hat den Grund seines Seins entweder in sich selbst oder in einem anderen als Ursache. [2] Über seine Bedeutung haben die modernen Philosophen bekanntlich viel gestritten. [3] Sicherlich kann ihm nicht die Bedeutung eines absolut ersten Prinzips eingeräumt werden. Es ist nicht voraussetzungslos. Es setzt nämlich voraus, daß « Grundsein » und « Nichtgrundsein », « Zureichendsein » und « Nichtzureichendsein » nicht dasselbe sei. Mit andern Worten, das Widerspruchsprinzip ist auch seine notwendige Voraussetzung. Es gibt somit unter den ersten Prinzipien noch wieder eine *Rangordnung*. Das ist aber nur möglich, wenn es ein *absolut erstes* gibt, denn eine Reihe voneinander abhängigen ersten Prinzipien ist nur dann möglich, wenn eines ist, das von keinem andern mehr abhängt und von dem alle andern abhangen. Wie daher die Mehrzahl von ersten transzendentalen Ideen die Reduktion auf die Idee des Seins verlangt, so muß analog die Reihe der ersten unmittelbaren Sätze, d. h. der ersten Beweisprinzipien auf *eines, absolut erstes* Prinzip zurücklaufen. Das ist logisch und zugleich begründet in der tatsächlichen Abhängigkeit der verschiedenen ersten Prinzipien, die nicht den Charakter eines absolut unabhängigen Prinzips offenbaren. Welches ist dieses absolut erste Beweisprinzip ?

Damit betreten wir, auch im Lager der Thomisten, *brennenden* Boden. Zwar schien das, was Aristoteles im vierten Buche der Metaphysik in den Kapiteln 3, 4, 5, 6 und im elften Buche derselben Metaphysik, Kapitel 5 und 6 geschrieben, dem *Kontradiktionsprinzip* einen in jeder Beziehung *uneingeschränkten Primat* einzuräumen. [4] Durchaus denselben Standpunkt scheint Thomas von Aquin in seinem Kommentar zu den erwähnten aristotelischen Kapiteln [5] und auch anderwärts einzunehmen. [6] Ganz in diesem Sinne haben hochangesehene moderne Thomisten, wie beispielsweise *Gredt* O. S. B. [7],

[1] Vgl. *Überweg*, System der Logik, § 81. *Brandis*, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. Aristoteles (Berlin 1853), S. 552 ff.

[2] De ente et essentia. c. 5.

[3] Vgl. *Überweg*, System der Logik, § 81 ; *Gonzalez*, Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. B. I. 232-236.

[4] In der Pariserausgabe Didot, der wir folgen, handelt es sich um Buch III und X der Metaphysik.

[5] In IV. Met. lect. 2 und 3 ; in XI. Met. lect. 5 und 6.

[6] I-II. 94. 2.

[7] Elementa philosophiae (edit. tertia), n. 550-54.

de Maria S. J.[1], Kardinal *Lorenzelli*[2], Kardinal *Gonzalez* O. P.[3], *Sanseverino*[4], *Liberatore* S. J.[5], *Goudin* O. P.[6], *Schneid-Sachs*[7], Albert *Stöckl*[8], den Primat des Widerspruchsgesetzes aufgefaßt. Nach dieser Auffassung wäre das Identitätsprinzip als Ausdruck der Einheit des Seins zwar ein wahrer Satz, aber entweder überhaupt kein eigenes Axiom, oder doch nur ein vom Widerspruchsgesetz abhängiges Prinzip. Das *letztere*, d. h. das Kontradiktionsprinzip, behauptet hier seinen absoluten souveränen Primat, psychologisch, ontologisch, überhaupt schlechterdings, wie Gredt, Gonzalez und Sanseverino besonders scharf betonen.

Indes die steigende Bedeutung, die sich das Identitätsprinzip in der modernen Philosophie errang, machte sich bald auch in unserem Lager fühlbar. Heutzutage wäre es kühn, die Mehrheit der Scholastiker zu den Verteidigern des *absoluten* Primates des Widerspruchsprinzips zu rechnen. Ich rede hier von einem Primat auf psychologisch-logisch-ontologisch-kriteriologischem Gebiete, d. h. von einem wirklich *absoluten* Primat. Ich habe mehr philosophische Werke angetroffen, die den Identitätssatz an erster Stelle und das Kontradiktionsprinzip an zweiter Stelle aufführen, als umgekehrt. Und darunter sind Namen von Autoren, die im Kreise des Thomismus einen verdient guten Klang haben, wie z. B. Kardinal *Zigliara* O. P., Kardinal *Mercier, Grimmich* O. S. B., *Garrigou-Lagrange* O. P., *Lehmen-Beck* S. J., *Nicolaus Kaufmann, Trendelenburg, Gutberlet, Friedrich Überweg, Willems, Jacques Maritain, Willmann, Hugon* O. P. usw. Wer eigentlich zuerst irgendwie dem Identitätsprinzip die erste Stelle eingeräumt, weiß ich nicht. *Suarez* nennt den Skotisten Antonius Andreas.[9] Suarez selbst hält *genetisch* das Identitätsprinzip für das allererste aller Prinzipien,

[1] Compendium Logicae et Metaphysicae (1897), pag. 156-158.

[2] Philosophiae theoreticae institutiones (1896), pag. 241 ss.

[3] Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. B. I. 227 ff.

[4] Institutiones seu elementa philosophiae christianae. 1885. Ontolog. cap. II. a. 4.

[5] Institutiones philosophicae. 1881. v. I. n. 127-129.

[6] Philosophia juxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata. p. IV. Disp. I. q. 1. a. 1 (1860).

[7] Grundzüge der Metaphysik. Paderborn 1896, S. 9. Die von Ostler 1921 besorgte neue Edition nimmt den gleichen Standpunkt ein.

[8] Lehrbuch der Philosophie. 1881, B. II. S. 6 ff.

[9] « Prima sententia est, non esse primum, quod ex Aristotele retulimus, sed hoc : *Omne ens est ens.* Ita tenet Antonius Andreas ». Disp. met. Disp. III, sect. III. n. 4.

d. h. das erste Urteil, welches der Verstand sich bildet.[1] Schon hierin folgt ihm *Garrigou-Lagrange*.[2] Dagegen räumt Suarez *kriteriologisch* dem Widerspruchsgesetz den absolut ersten Rang ein, weil es Prüfstein aller Erkenntnis*sicherheit*, auch jener der übrigen ersten Prinzipien ist : « a quo sumit firmitatem tota humana scientia. »[3] Hierin erblickt Zigliara mit Suarez und anderen jenen Primat, den Aristoteles dem Kontradiktionsprinzip zugesprochen.[4] Andere verankern eher das Widerspruchsgesetz im Identitätssatz, da es von diesem abgeleitet sein soll.[5] Weil Sein Sein ist und Nichtsein Nichtsein, kann ein und dasselbe nicht zugleich sein. In sehr plausibler Art, wie es einem großen Denker eigen ist, hat schon Suarez die Rollen der beiden Prinzipien auf *logischem* Gebiete verteilt in dem Sinne : alle *direkten* Beweise stützen sich auf das Identitätsprinzip als eigentümliches Axiom ; die *indirekten* aber auf den Widerspruchssatz.[6] Das ist auch die Ansicht von Garrigou-Lagrange[7], Zigliara[8]. Wohltuend berührt es bei Suarez, daß er die beiden Prinzipien wirklich unterscheidet und als zwei *Unterschiedene* behandelt.[9] Das ist bei vielen Parteigängern dieser Richtung nicht der Fall. Gleich nachdem sie beide als zwei verschiedene nebeneinander gestellt und ihnen verschiedene Rollen übertragen haben, erklären sie plötzlich wieder : *sachlich* bedeuten beide dasselbe und unterscheiden sich nur dem Ausdrucke nach. Wir könnten eine Reihe von Auktoren nennen, die so sich äußern. Für Garrigou-Lagrange ist das Widerspruchsgesetz bald einfach die negative Formel des Identitätsprinzips, — « le principe de non-contradiction n'étant, que la formule négative du principe d'identité[10], — bald eine

[1] Ib. n. 7 und 11.

[2] Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. 3me ed. Paris 1922, pag. 106-7 : « Le sens commun perçoit d'abord dans l'être la verité du principe d'identité ». Das. 161 ; 162 ; 163.

[3] Disp. met. ib. n. 9.

[4] *Zigliara*, Summa phil. Log. 55. X (ed. 8). Derselbe : Della luce intellettuale e dell' Ontologismo, Roma 1874. n. 476-478.

[5] *Garrigou-Lagrange*, l. c. p. 163 ; Garrigou-Lagrange geht weiter als Suarez und Zigliara, wenn er daselbst wörtlich sagt : « Et comme toute négation est fondée sur une affirmation, *en soi* le principe suprême est le principe d'identité. » Dasselbe ib. 170, wo er das Kontradiktionsprinzip von dem Identitätsprinzip ableitet. Dasselbe 167 [4].

[6] Disp. met. l. c. n 6-9.

[7] Le sens commun, pag. 58 und 169.

[8] Summ. ph. Log. 55. VII-X.

[9] Disp. met. l. c. n. 10.

[10] Le sens commun, p. 151 ; dasselbe p. 107.

negative *abgeleitete* Formel desselben Prinzips. [1] Ist das wirklich wahr? Immerhin hat diese Annäherung und Tendenz: beide Prinzipien wieder *zu identifizieren* den Vorteil, scheinbar Aristoteles und Thomas gerechter zu werden, um schließlich alles das, was beide *nur* vom Widerspruchsprinzip aussagen, auch dem Identitätsprinzip zuschreiben zu können. Und das ist auch tatsächlich geschehen.

Diese ganze Stellung zu den ersten Prinzipien mit dem Identitätssatze an der Spitze, von dem das Kontradiktionsprinzip erst abgeleitet werden soll und die dann beide sachlich doch dasselbe besagen soll, ist *dunkel,* verwirrend, um nicht zu sagen *verworren.* Auch kann man sich häufig des Eindruckes nicht erwehren, wie wenn jetzt auf einmal alles durch das Identitätsprinzip erwiesen werden sollte. Längere Zeit selbst, zum Teile, Anhänger dieser Auffassungen, wird es dem « Bekehrten » gestattet sein, in aller Bescheidenheit und ohne die hohen Verdienste der Gegner irgendwie schmälern zu wollen, die Gründe der Bekehrung darzulegen.

Unsere Stellung zur Frage ist diese: Beide Prinzipien sind *verschieden;* das Kontradiktionsprinzip besitzt den *absoluten Primat* vor dem Identitätsprinzip. Daraus ziehen wir dann gewisse Folgerungen, die den Sinn des ersten Prinzips noch höher bestimmen werden.

Der Unterschied der beiden Prinzipien.

Die Unterscheidung der beiden Prinzipien zwingt uns zuerst, den *Begriff der beiden* genauer festzulegen. Es ist das sicher nicht unnötig.

Schon unsere erste Bemerkung über das **Kontradiktionsprinzip** wird das beweisen. Diese Bemerkung lautet: das Widerspruchsprinzip drückt nicht einen Gegensatz von *zwei Sätzen,* sondern von *zwei Ideen* — Sein und Nichtsein — in *ein und demselben Satze* aus. Diese Bemerkung ist so wichtig, daß durch sie eine Reihe von modernen Einwänden, welche Friedrich Überweg, teils referierend, teils zustimmend, gegen den Primat und die Unbeweisbarkeit des Widerspruchssatzes vorgebracht hat [2], ipso facto gegenstandslos werden. « *Kontradiktorisch einander entgegengesetzte Urteile können nicht beide wahr, sondern das eine oder andere muß falsch sein* », wie soll diese

[1] Le principe de contradiction apparaît comme une formule négative dérivée du principe affirmatif: « ce qui est, est, ce qui n'est pas est ce qui n'est pas » formule courante du principe d'identité », p. 163. Dasselbe noch klarer p. 167 [4]. « L'être est l'être, le non-être est non-être ou l'être n'est pas le non-être. »

[2] System der Logik, § 77.

Formel das Kontradiktionsprinzip ausdrücken [1], da eben « kontradiktorische Sätze » das Widerspruchsgesetz evident schon voraussetzen ! Daß dann bei einer solchen Formulierung unseres Prinzips dasselbe nicht mehr ein oberster unableitbarer Satz sein kann, leuchtet allerdings jedermann ein. Daran ist die absolut falsche Formulierung schuld. Auch da schaute der Altmeister und Fürst der Logik unvergleichlich tiefer. Zwar gibt es auch bei ihm mehr und weniger komplizierte Formeln des berühmten Prinzips. Die folgende : « *es ist unmöglich, daß ein und dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme* » [2], ist vielleicht die umständlichste. Aber sie drückt genauer doch nur aus, was die andere, öfter gebrauchte, « *zugleich sein und nichtsein ist unmöglich* » [3], oder die mehr logisch klingende Formel, « *ein und dasselbe kann von demselben nicht zugleich bejaht und verneint werden* », besagt. [4] Aber überall und in all seinen Fassungen drückt für Aristoteles der Widerspruchssatz nicht einen Gegensatz von zwei Urteilen, sondern *von zwei Begriffen* in ein und demselben Satze aus, den Gegensatz von « *Sein* » und « *Nichtsein* ». So ist es auch bei Thomas von Aquin. Er übernimmt getreulich, aber nicht ohne Vorsicht [5], die aristotelischen Formeln, die längeren [6] und kürzeren, gebraucht aber am häufigsten die ontologisch prägnanteste Fassung : « *impossibile est idem esse et non esse.* » [7]

Seinem *Gehalte* nach hat das Prinzip eine logische und ontologische Seite :

a) logisch betrachtet, ist es in seiner vorliegenden wissenschaftlichen Formel ein *modaler Konjunktivsatz.* Die Modalität, « es ist unmöglich »,

[1] Das.

[2] « τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό ». III. Met. c. 3 (Did. II. 503. 40).

[3] « ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ». II. Met. c. 2 (Did. II. 491. 4). Dieselbe Formel III. Met. c. 4 (Did. II. 504. 9).

[4] « Τὸ δὲ μὴ ἐνδέχεσθαι ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι. » I. Anal. post. c. 11 (Did. I. 131. 41).

[5] Das zeigt sich, indem er eine Formel, die er aus einer lückenhaften Übersetzung schöpfte, ganz richtig nach dem jetzigen griechischen Texte ergänzte. Er sagt : « est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem ; sed addendum est *secundum idem* », d. h. er fügt ganz richtig das aristotelische « κατὰ τὸ αὐτό » hinzu. Vgl. *Trendelenburg,* Elementa log. Arist. zu § 9, S. 70.

[6] « Non contingit idem esse et non esse secundum unum et idem tempus et aliis conditionibus servatis, quae consueverunt in contradictione apponi sc. secundum idem, simpliciter et alia hujusmodi ». In XI. Met. lect. 5.

[7] Ib. Dasselbe in IV. Met. lect. 2. Häufig dieselbe Formel ; I-II. 94. 2 : « ideo primum principium indemonstrabile est, *quod non est simul affirmare et negare* ».

impossibile est, « ἀδύνατον », schließt ausdrücklich jede andere *Aussagemöglichkeit* inbezug auf das gleiche Prädikat und Subjekt aus. Was wird im *Konjunktivsatz* ausgesagt ? Von den Gliedern des Satzes an und für sich nichts. Wenn ich sage : der Körper kann nicht zugleich bewegt sein und nicht bewegt sein, so sage ich weder, daß er tatsächlich bewegt werde, noch daß er nicht bewegt werde. Die Aussage verneint nur das « zugleich », « simul », ἅμα, das an sich und in erster Linie absolut *nichts Zeitliches* ausdrückt [1], sondern nur das, daß Bewegtwerden und Nichtbewegtwerden unmöglich dasselbe sein können, sich absolut ausschließen, einen *unversöhnlichen Gegensatz*, eine *Opposition* besagen. Und so ist es beim Kontradiktionsprinzip, dem höchsten Konjunktivsatze. Es drückt dieses erste Prinzip eine unversöhnliche Opposition aus. Wird sie in der logischen Ordnung formell ausgesprochen, so kann das nur durch die affirmatio und negatio ejusdem geschehen. Daher die obige logische Fassung des Widerspruchssatzes : « *Ein und dasselbe kann von demselben nicht zugleich bejaht und verneint werden* ».

b) Aber die logische Opposition hat ihren Grund in der *ontologischen Ordnung*. Sie ist, da Bejahung Sein und Verneinung Nichtsein bedeutet [2], nur der Ausdruck der absoluten Unverträglichkeit des Seins und Nichtseins, der Unmöglichkeit, daß *beide dasselbe seien :* « impossibile est idem esse et non esse ». Und da das transzendentale Sein nicht bloß real ist, sondern das *erste Reale*, das in der intellektuellen Ordnung erkannt wird, drückt das Kontradiktionsprinzip ontologisch eine *reale Opposition* aus. Mehr noch ! Da das real transzendentale Sein potenziell alles Sein umfaßt, und das Sein formalissime in allen Seinsdifferenzen ist und ein jeglich Ding wesenhaft konstituiert, wie wir früher dargetan, drückt das Widerspruchsgesetz mit seiner Unverträglichkeit des Seins und Nichtseins potenziell die *tiefste Realopposition* aus, die das ganze Weltall beherrscht. In der Tat ! Die *Vielheit* der Weltdinge und ihre *Unterschiede*, gemessen durch ihre verschiedenen Wesenheiten, laufen zuletzt auf diese höchste transzendentale Opposition zurück. Verschieden sind die Dinge schließlich deshalb, weil jedes sein bestimmtes Sein hat, aber zugleich zum andern, von dem es sich unterscheidet,

[1] Die *Gleichzeitigkeit* kann zufällig eine Rolle spielen, bei *Tatsächlichem*. In allen metaphysischen Wahrheiten spielt sie keine Rolle. Daher hat Aristoteles, gewisse Wahrheiten in Betracht ziehend, dem « ἅμα », « zugleich », das « ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ » noch hinzugefügt. III. Met. c. 5 (Did. II. 511. 7). — Ein Beweis, wie tiefsinnig er das Problem erfaßte !

[2] Arist. de Interpret. c. 6.

ein non-ens ist und weil Sein nicht zugleich Nichtsein sein kann. Hierin liegt auch der tiefere Grund, warum zuletzt all unsere Erkenntnisse, Urteile und Schlüsse durch das Kontradiktionsprinzip geprüft und kontrolliert werden müssen !

Aber wo liegt der tiefere Grund, warum Sein und Nichtsein einander absolut ausschließen, unverträglich sind, eine unversöhnliche Opposition ausdrücken ? Das ist die heikle Frage ! Er liegt aber offenbar in *beiden*, da es sich um einen Gegensatz von *zweien* handelt. Er liegt in der *Quidditas*, dem *Wesen des Seins*, dessen *negatio präzis das Nichtsein* ist, wie der Terminus besagt. Und daher kann das Sein überhaupt nicht als « Nichtsein » gedacht werden. In der *inneren quidditativen Beziehung* des Seins und Nichtseins liegt der Grund ihrer Unversöhnlichkeit, ihres *Gegensatzes* und infolgedessen auch der tiefste Grund, warum Sein immer Sein ist, und Nichtsein immer Nichtsein. Damit haben wir die ratio schon aufgezeigt, warum das Kontradiktionsprinzip *grundlegender* ist, als das Identitätsprinzip. Doch greifen wir nicht vor. Andeuten möchten wir hier nur, daß auch die Unveränderlichkeit und Notwendigkeit der *spezifischen Dingwesenheiten*, die das Sein wesenhaft in all ihren Differenzen konstituieren, in der Beziehung des transzendentalen Seins zum Nichtsein und daher im Kontradiktionsprinzip verankert sind.

Und nun der Begriff des **Identitätsprinzips !** Vergeblich sucht man dasselbe als eigenes ontologisches Axiom bei Aristoteles und Thomas. Aber die Wahrheit, die es ausdrückt, findet man bei beiden. So bei Thomas, wenn er sagt : « Unumquodque est indivisibile ad seipsum »[1], « est unum sibi ipsi »[2], oder « Verum est esse, quod est ».[3] Der Grundgedanke des Prinzips : « ein jeglich Sein ist das, was es ist, ist sich selbst identisch und daher ein *Einerleisein*, ein *Einheitliches* — unum —, ist in den vorigen Formeln des Aquinaten klar ausgesprochen. Thomas kennt auch das logische Prinzip, auf dem der Schluß ruht : « quae uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem ».[4] Aristoteles drückt den Identitätsgedanken, wie es ihm eigen ist, tiefsinnig aus. So, wenn er sagt : « Was immer wahr ist, muß allseitig mit sich selbst übereinstimmen. »[5] Noch prägnanter : « Dasselbe muß demselben das selbige

[1] In VII. Met. lect. 15.
[2] Ib.
[3] In IV. Met. lect. 4.
[4] Ib. lect. 3 ; I-II. 94. 2.
[5] « δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ. » I. An. pr. c. 32.

sein » — « αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν »[1]. Wie das lateinische « identitas », — eadem entitas —, und das griechische « ταυτότης » andeuten, bedeutet der Identitätssatz seinem innersten Sinne nach die *Einheit* — unitas — des Seins[2], kraft deren Sein eben Sein ist, Werden Werden, Nichtsein Nichtsein, Mensch Mensch. Daß der nächste Grund der Einheit des Dinges immer seine *Wesenheit* ist, hat schon Aristoteles betont.[3] Aber der Grund dieses Grundes liegt, wie angedeutet, in der quidditativen Beziehung oder im Gegensatze des transzendentalen Seins zum Nichtsein !

Seit Suarez hat man nach einer geeigneten *Formel* des Identitätsprinzips gesucht. Aber, da in allen transzendentalen bejahenden Urteilen Subjekt und Prädikat des Urteiles *real* dasselbe sind, *wie*, ohne eine lächerliche *Tautologie*, das Prinzip ausdrücken ? Faktisch hat schon Suarez die Formel des Antonius Andreas « omne ens est ens » als tautologisch abgelehnt.[4] Tautologischer klingt noch die ziemlich allgemein abgelehnte Formel : A ist A. Man verlangt eine Formel, die die *Einheit* und daher Identität des Seins klar ausdrückt, etwa so : « Jedes Sein ist das, was es ist » oder « omne, quod est, unum est » oder « omne ens est unum et idem ». Beliebt ist heutzutage die Doppelformel : « Das was ist, ist, und das, was nicht ist, ist nicht. » Aber mit all diesen Formeln ist die Hauptschwierigkeit noch nicht gelöst. *Tautologie* — ταυτὸ λέγειν = dasselbe sagen — ist bekanntlich dann in einem Satze vorhanden, wenn das Prädikat genau so viel ausdrückt, als das Subjekt bereits durch sich anzeigt. Nun ist im Identitätssatz das Prädikat real dasselbe wie das Subjekt, — ens unum. Liegt daher nicht in ihm überhaupt eine Tautologie ?

Das ist schon behauptet worden. Aber mit Unrecht. Zur Vermeidung der Tautologie genügt es, wenn das Prädikat etwas vom Subjekte *logisch Verschiedenes* erklärt. So ist es in den Urteilen : Das Sein ist wahr, ist gut. In beiden kommt zum Sein eine spezielle logische Beziehung, zum Verstande oder Wille, hinzu. Indes ist das im Satze : ens est unum, nicht der Fall. Sind also hier Subjekt und Prädikat auch *logisch* dasselbe ? Dann haben wir wirklich Tautologie. Aber Thomas behauptet ausdrücklich, daß die Einheit dem Sein logisch etwas hinzufüge : « Non est nugatio cum dicitur *ens unum* quia

[1] IV. Met. c. 9 (Did. II. 522, 18).
[2] An zitierter Stelle gibt Aristoteles tatsächlich das ταυτότης mit « ἑνοτότης »
[3] Ib.
[4] Disp. met. disp. III. sectio 3. n. 4.

unum addit aliquid *secundum rationem* supra ens. »[1] Aber in welchem Sinne ? In unserer *Erkenntnisordnung* liegt der Unterschied von Sein und Einheit, « secundum rationem nostrae apprehensionis ». [2] Infolge seiner Schwäche zerlegt unser Verstand auch das Realidentische und Einfachste, um es unter *logisch verschiedenen Blickpunkten besser* zu erfassen. Und da erkennt er zuerst das Sein als Sein, dann das Nichtsein und erst nachher kommt die Kenntnis der unteilbaren Einheit, die real dasselbe ist, wie das Sein, hinzu. [3] Folglich ist das Identitätsprinzip, richtig formuliert, nicht tautologisch, weil die Einheit dem Sein logisch etwas hinzufügt, nämlich in unserer Erkenntnisweise einen neuen Blickpunkt, der den des Seins und Nichtseins schon voraussetzt. Deshalb wird das *unum* eine *passio entis*, d. h. etwas, das ihm erst folgt, genannt. Damit deutet uns Thomas schon an, *daß ohne Voraussetzung des Kontradiktionsprinzips eine nicht tautologische Formulierung des Identitätssatzes gar nicht möglich ist.* Doch davon eingehender später !

Die vorgenommene begriffliche Festlegung des Kontradiktions- und Identitätsprinzips läßt uns über den **Unterschied** beider nicht im Zweifel. Er ist groß und tiefgreifend. Groß schon in der *logischen Ordnung.* Während der Identitätssatz in einer bloßen Bejahung dasselbe von demselben setzt, begründet der Kontradiktionssatz mit der Bejahung und Verneinung desselben den eigentlichen *formellen logischen Gegensatz.* Tiefgreifend ist der Unterschied vor allem in der *ontologischen* Ordnung. Hier drückt das *Identitätsprinzip* die reale Einheit des Seins mit sich selbst aus. Auf dieser realen Identität des transzendentalen Seins mit sich selbst beruht *potenziell* die Einheit und Selbständigkeit aller Weltdinge, insofern sie Eigensein besitzen, weil das Sein sie alle wesenhaft konstituiert. Dagegen setzt das *Kontradiktionsprinzip* die reale unversöhnliche *Opposition,* den *Gegensatz* zwischen Sein und Nichtsein, in welchem unversöhnlichen Gegensatze potenziell die *reale Vielheit* und *Verschiedenheit* aller Weltdinge verwurzelt ist. Mit diesem Gegensatze des realen Seins zum Nichtsein ist überhaupt die Möglichkeit der Realdistinctio erst gegeben ! Zwei Prinzipien, die so real Verschiedenes ausdrücken, müssen, so scheint es uns, *sachlich* voneinander unterschieden sein. Ja, wir stehen nicht an, zu behaupten, daß eine reale Identifizierung des Widerspruchs-

[1] I. 11. 1 ad 3.
[2] I. 11. 2 ad 4. [3] Ib.

prinzips mit dem Identitätssatze erkenntnistheoretisch *notwendig zum Monismus führen müßte.*

Die Behauptung Garrigou-Lagrange's und anderer: das Prinzip des Widerspruchs sei nur *die negative Formel des Identitätsprinzips* [1], ist schwer verständlich. Buchstäblich genommen, würde sie zu einem Unsinne führen. Wenn wir sagen: Sein ist Sein, Nichtsein ist Nichtsein, — so faßt Garrigou-Lagrange selbst den Identitätssatz [2] —, so wäre die negative Formel diese: « Das Sein ist Nichtsein und das Nichtsein ist Sein. » Aber diesen Widersinn will man offenbar nicht ausdrücken. Die obige Behauptung wird an andern Stellen genauer präzisiert. Das Kontradiktionsprinzip soll die negative *abgeleitete* Formel des Identitätsprinzips sein. Weil Sein Sein ist und Nichtsein Nichtsein, kann, so behauptet man, das Sein nicht zugleich Nichtsein sein. [3] Dieser *Ableitung* werden wir im folgenden widersprechen. Erst aus dem unversöhnlichen *Gegensatz* von Sein und Nichtsein, den das Widerspruchsprinzip ausdrückt, ergibt sich die Gültigkeit des Identitätssatzes und nicht umgekehrt!

Der Primat des Widerspruchsprinzips.

Gegnerische Gesichtspunkte zwingen nicht selten zu Unterscheidungen, die an sich erzwungen und überflüssig erscheinen müßten, die aber im Lichte der verschiedenen Ansichten ein strittiges Problem einzig hinreichend abzuklären vermögen. Das dürfte hier zutreffen.

Wir unterscheiden daher einen vierfachen Primat des Kontradiktionsprinzips: einen *ontologischen*, der seinen inneren Gehalt angeht; einen *psychologischen*, der dem Prinzip genetisch die erste Stelle einräumt; einen *logischen*, der dasselbe als letzte, tiefste Grundlage jeder Beweisführung markiert; endlich den *kriteriologischen*, der seine absolute Sicherheit ins Auge faßt. Von diesen vier Primaten werden die ersteren drei heutzutage auch von Thomisten in Frage gestellt.

a) Der ontologische Primat.

Vielleicht ist in jüngster Zeit kein Primat so unvollkommen und lückenhaft aufgefaßt worden als wie der ontologische. Gewiß ist es richtig zu sagen: seiner ontologischen Seite nach liegen dem

[1] Diese Behauptung ist oft auch von modernen Idealisten aufgestellt worden, so auch von *Hegel*. Vgl. *Überweg*, System der Logik, § 77, S. 252.

[2] Le sens commun, p. 163.

[3] Das. 170.

Widerspruchsprinzip die beiden Begriffsinhalte : « Sein » und « Nichtsein » zugrunde. Aber diese Inhalte liegen nur *zugrunde.* Den ontologischen Inhalt des Prinzips *als Prinzip* bildet der unversöhnliche innere *Gegensatz* von beiden, die *unmögliche Dieselbigkeit* von Sein und Nichtsein. « Das Sein kann nicht zugleich sein und nichtsein. » In dieser inneren absoluten Ausschließlichkeit besteht der ontologische Primat, denn deshalb ist es unter allen ersten Prinzipien das *allererste,* weil es selbst, als Prinzip, *voraussetzungslos,* die Voraussetzung aller andern Prinzipien ist, wie Aristoteles und Thomas betonen.[1] « Illud, quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod *fundatur* supra rationem *entis* et *non entis* et super *hoc principio omnia alia fundantur.* »[2]

Diese Sprache des hl. Thomas ist sehr klar : « et super hoc principio *omnia alia fundantur* ». Und der Nachweis für die entitative Abhängigkeit aller andern ersten Prinzipien von dem Widerspruchsprinzip dürfte nicht allzu schwierig sein. Wir wollen hier nicht wiederholen, was man in jedem ernsten philosophischen Handbuch finden kann. Von der direkten Abhängigkeit des « exclusi tertii » war schon die Rede. Das Axiom vom *zureichenden Grunde,* das Leibnitz obenan stellte, setzt klar voraus, daß « Grundsein » und « Nichtgrundsein », d. h. Sein und Nichtsein nicht dasselbe sein können. Noch evidenter springt dasselbe in die Augen beim obersten Satze des Cartesius : « cogito ergo sum », der übrigens bereits einen Kausalschluß ausdrückt. Selbst Hegels oberstes Prinzip : *das Sein wird,* ist nicht das oberste, da es voraussetzt, daß Werden und Nichtwerden nicht dasselbe sein kann. Überall behauptet das Kontradiktionsprinzip unter den ersten Prinzipien unleugbar den ontologischen Primat.

Aber ist das auch dem **Identitätsprinzip** gegenüber der Fall ? Da beginnt bei den Modernen, Scholastikern und Nichtscholastikern, die strittige Frage ! Ist der Satz wahr : « Comme toute négation est fondée sur une affirmation, *en soi* le principe *suprême* est le principe *d'identité* » ?[3] Ist die folgende *Ableitung* richtig : Weil Sein Sein ist und Nichtsein Nichtsein, kann Sein nicht zugleich Nichtsein sein ?[4] Wenn

[1] III. Met. c. 3 ; Thomas in IV. Met. lect. 2 ; in XI. Met. lect. 5.
[2] I-II. 94. 2.
[3] *Garrigou-Lagrange,* Le sens commun, p. 163.
[4] Ib. p. 170.

« ja », dann liegt wirklich der ontologische Gültigkeitsgrund des Kontradiktionsprinzips im Identitätssatze. Dann ist ontologisch das Identitätsprinzip offenbar das erste aller Prinzipien. Aber vielleicht ist die umgekehrte Ordnung richtiger!

Zum voraus die wichtige Bemerkung: Die Behauptung: « Jede Negation basiert auf einer Affirmation », ist mißverständlich. Sie ist unrichtig in dem Sinne, daß jedes *negative Urteil* ein *bejahendes Urteil* voraussetze. Sie ist richtig in dem anderen Sinne, daß jede negative *Idee* eine positive Idee voraussetzt. Das ist im Kontradiktionsprinzip präzis der Fall. Der Begriff des « Nichtseins » wird dem Begriffe « Sein » gegenübergestellt und setzt ihn daher voraus. Auch hier haben wir also wieder jene moderne Verwechslung zwischen dem Gegensatze zweier Konzepte und zweier Urteile! Somit spricht dieses auf den ersten Blick verblüffende Argument absolut nicht für die ontologische Priorität des Identitätssatzes vor dem Widerspruchsprinzip!

Aber dringen wir etwas tiefer in die Schwierigkeit ein. Uns interessiert vor allem die obige *Ableitung* des Kontradiktionsprinzips vom Identitätssatze! Ist sie wirklich richtig? Auffallend ist es in erster Linie, daß der Altmeister der Logik und Metaphysik gerade die *umgekehrte Ableitung* vorgenommen hat. Aus der Leugnung des Kontradiktionsprinzips schließt er per absurdum auf die Leugnung der Einheit und Identität des Seins. Wenn das Kontradiktionsprinzip nicht gilt, so argumentiert er überall, wo er ex professo die Frage behandelt [1], dann schwindet jede Identität und Einheit des Seins, sodaß Menschsein Nichtmenschsein, Weißsein Nicht-Weißsein, Wahrsein Falschsein sein kann. [2] Dann schwindet das ἕτερον der Dinge, jede *Verschiedenheit* der Dinge [3] und man leugnet damit ebensogut die *Substanz*, als die *Wesenheit* der Dinge « οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι » [4], und es ist dann gleich, ob ich sage 4 ist 5 oder 1000. [5] Alles ist dann ein und dasselbe « ἓν πάντα ἔσται », Gott, Mensch und ihr Gegenteil, weil überhaupt *nichts ist* « οὐκ ἔστιν οὐδέν ». [6] Ist das nicht eine ganz andere Ableitung? Da hängt alles ontologisch vom Widerspruchsprinzip ab, die Identität und Einheit des Seins, Substanz und

[1] III. Met. c. 4; X. Met. c. 5.
[2] III. Met. c. 4 (Did. II. 505. 4, 506, 54 ss., 507. 25 ss.; X. Met. c. 5 (Did. II, 589).
[3] III. Met. c. 4 (Did. II. 507, 22).
[4] Ib. (505, 49.)
[5] Ib. (508, 17.)
[6] Ib. (505. 34; 507. 18 ss.)

Wesenheit der Dinge! Und genau dieselbe Ableitung befürwortet *Thomas von Aquin* in seinem Kommentar zu Aristoteles.[1]

Aber dringen wir noch etwas tiefer in das Problem ein! Wenn das Kontradiktionsprinzip ontologisch erst aus der Identität des Seins folgt, wo liegt dann der *Grund der Einheit*, respektiv der Identität des Seins? In der *Wesenheit* des Dinges, sagt man! Aber warum ist die Wesenheit Grund der Identität? Das bleibt dann absolut unerklärlich. Ja, mehr noch! Wenn Sein zugleich Nichtsein kann, dann kann die Wesenheit, die doch durch das Sein konstituiert wird, zugleich Nichtsein sein, d. h. sie ist gar nicht mehr Prinzip der Einheit, Unteilbarkeit, d. h. der Identität. So gibt es also dann gar keinen Grund der Identität des Seins! Die wahre ontologische Ableitung ist eine ganz andere als die obige von Garrigou-Lagrange, die umgekehrte. Deshalb und nur deshalb ist das « Sein Sein » und nicht Nichtsein — Identität — weil es sonst zugleich wäre und nicht wäre — gegen das Kontradiktionsprinzip. Und wieder deshalb ist « Nichtsein Nichtsein » und nicht Sein, weil sonst Nichtsein und Sein zugleich wären — Kontradiktionsprinzip. Der tiefste Grund aber, warum Sein und Nichtsein nie dasselbe sein können, liegt in dem innersten quidditativen *Gegensatze* des *Seins* und *Nichtseins*, das die Negation des ersteren ist, sodaß dasselbe nicht einmal als zugleich seiend und nicht seiend *gedacht* werden kann, was das Kontradiktionsprinzip eben ausdrückt. Und daher liegt in ihm und *der transzendentalen Beziehung des Seins und Nichtseins*, die es ausdrückt, der *ontologische Grund der Identität des Seins* und *damit des Identitätsprinzips!*

Es ist also doch wahr, was Thomas vom Kontradiktionsprinzip gesagt: « quod fundatur supra rationem entis et non entis et super *hoc principio omnia alia fundantur.* »[2]

b) Der psychologische Primat.

Weitaus am meisten Gegner hat, wie früher bemerkt, der psychologische Primat des Kontradiktionsprinzips. Auch hier macht ihm das Identitätsprinzip den ersten Rang streitig. Die größere Anzahl der modernen thomistischen und nicht thomistischen Philosophen hält den Satz: « Sein ist Sein », genetisch für früher als den andern: « Sein und Nichtsein können nicht zugleich sein. » Und auf den ersten Blick

[1] In IV. Met. lect. 3; in XI. Met. lect. 5 und 6.
[2] I-II. 94. 2.

scheint das fast wie selbstverständlich. Der Satz, in dem Subjekt und Prädikat dasselbe sind, scheint so einfach zu sein, daß man wirklich versucht ist, ihn ohne weiteres als erstes Urteil zu taxieren. Allein das Einfachste ist in der Ordnung des menschlichen Erkennens nicht immer das Erste und Leichteste.

Auffallend ist es, daß Thomas von Aquin ebenso kategorisch für diesen Primat des Widerspruchsprinzips eintritt, wie für den ontologischen. Gleich wie die Idee des Seins, so äußert er sich, der erste Gegenstand der einfachen Auffassung ist, so ist das Kontradiktionsprinzip das *erste Urteil* der *zweiten urteilenden Tätigkeit* des Verstandes : « ideo hoc etiam principium (impossibile est esse et non esse simul) est naturaliter *primum in secunda operatione* intellectus sc. componentis et dividentis. »[1] Die zwei ersten von uns erworbenen Ideen, so meint er, sind die des Seins und Nichtseins und daraus bildet der Verstand das erste Urteil : Sein kann nicht zugleich nicht sein.[2] Damit stimmt er übrigens mit *Aristoteles* völlig überein und beide führen für diesen genetischen Primat des Kontradiktionsprinzips die gleiche tiefere Begründung an. Sie sagen : *da der Verstand in allem, was er urteilend erkennt, die Erkenntnis des Widerspruchssatzes schon voraussetzt, muß dieses Prinzip das ersterkannte sein, das erste Urteil, das der Verstand spontan fällt.*[3]

Läßt sich diese Auffassung auch heute noch begründen ? Wir wollen es versuchen. Vielleicht ist man inbezug auf das Identitätsprinzip einer großen Täuschung zum Opfer gefallen. Es scheint, wie oben gesagt, so einfach und leicht erfaßbar zu sein und ist tatsächlich doch dunkel und kompliziert. Eigentlich spitzt sich die Frage dahin zu : Ist nach der Idee des Seins diejenige der Identität die ersterworbene, aus denen dann als erstes Prinzip der Identitätssatz hervorgeht, oder aber setzt umgekehrt das Identitätsprinzip außer der Idee des Seins jene des Nichtseins und die Erkenntnis des Widerspruchsprinzips schon voraus ? Das erstere behaupten die Anhänger des Identitätsprimates, das letztere die Verfechter des Kontradiktionsprimates. Damit dürfte der Streitpunkt klar präzisiert sein.

[1] In IV. Met. lect. 2.

[2] « Hoc autem est, quod non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione *primum* est, quia termini ejus sunt *ens* et *non ens*, qui *primo* in *consideratione* intellectus cadunt. » In XI. Met. lectio 5.

[3] III. Met. c. 3 (Did. II. 503. 36). Thomas sagt von ihm : « Nec aliquis potest secundum hanc operationem (intellectus dividentis et componentis) aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto. » In IV. Met. lect. 2.

Zur *Lösung* der Frage : In Streitfragen und deren Lösung ist es vor allem wichtig, von einem gemeinsamen Lehrpunkt auszugehen. So sei es hier! Beide Parteien verstehen unter *Identität* des Seins *Einheit des Seins*. Das Sein ist sich absolut identisch, wenn es in sich einheitlich, ein *unum in se* ist. Auch darin stimmen beide Parteien überein, daß Erkenntnis der Einheit des Seins gleichbedeutend ist mit der Erkenntnis der *Unteilbarkeit* des Seins. Nun aber ist das absolut unterschiedslose transzendentale Sein, dem das absolute Nichtsein gegenübersteht, nur dann unteilbar, wenn es das Nichtsein ausschließt und von ihm sich unterscheidet. Wer also die Unteilbarkeit des Seins erkennt, muß von ihm das Nichtsein *leugnen* und « Sein » vom « Nichtsein » *unterscheiden*, denn darin besteht die einzige Teilbarkeit des Seins, daß es Sein und Nichtsein wäre. Daher mit Recht Thomas von Aquin : « Unum vero, quod convertitur eum ente, non addit supra ens nisi *negationem divisionis*. »[1] Also setzt die Erkenntnis der Unteilbarkeit des Seins die Ideen von *Sein* und *Nichtsein* und die *Unterscheidung* beider voraus.[2] Diesen Unterschied erkennt aber nur, wer irgendwie weiß, daß Sein und Nichtsein nicht zugleich dasselbe sein können, denn wenn sie dasselbe sein können, unterscheiden sie sich nicht: Folglich setzt die Erkenntnis der Unteilbarkeit, d. h. der Identität des Seins auch die Erkenntnis des *Kontradiktionsprinzips* voraus. Also besitzt dieses auch genetisch den Vorrang vor dem Identitätsprinzip!

Darnach würde unser Verstand zeitlich zuerst die Idee des « Seins », dann die des « Nichtseins » und im Kontradiktionsprinzip, als erstem Urteil, den unversöhnlichen « Unterschied » beider, und daraus die *Unteilbarkeit* = *Einheit* = *Identität* des Seins erkennen. Diese Reihenfolge hat Thomas von Aquin wiederholt hinreichend klar angedeutet. So, wenn er sagt : « Primum enim, quod in intellectum cadit, est *ens;* secundum vero *negatio entis;* ex his autem duobus sequitur tertio intellectus *divisionis;* quarto autem sequitur in intellectu ratio *unius*. »[3]

Alles, was die ersten Prinzipien angeht, wird, genauer *analysiert*, kompliziert, hart und fast ungenießbar. Man kann aber oft, der Substanz nach dasselbe, in einer viel plausibleren Form ausdrücken. So leuchtet es ziemlich leicht ein, daß der Satz : « Das Sein ist sich

[1] Pot. q. 7. [2] I. 11. 2 ad 4.
[3] Pot. q. 7 ad 15 ; dasselbe I. 11. 2 ad 4.

identisch, ist einheitlich, unteilbar», doch offenbar die Erkenntnis voraussetzt, daß Identischsein und Nichtidentischsein, Einheitlichsein und Nichteinheitlichsein, Unteilbarsein und Teilbarsein, nicht dasselbe sein können. Damit wird genetisch nicht bloß das Kontradiktionsprinzip vorausgesetzt, sondern durch dasselbe auch die Idee des « Seins » und « Nichtseins ». Wir haben die von uns verfochtene These!

Der tiefere Grund aber dieser ganzen Erkenntnisgenesis liegt in dem tiefen, aber viel vergessenen thomistischen Satze: « *intellectus cognoscit dividendo et componendo.* » Und der Grund dieses Grundes, wie Thomas ausdrücklich betont [1], in der Natur unseres menschlichen Verstandes, der in der Erwerbung der Erkenntnisse stetig von *Potenz* zum *Akte* übergehend, teilend, vergleichend und aus den Gegensätzen das Erkannte verbindend, erkennt. Ich denke, in einer Zeit, wo die modernen Psychologen so energisch auf die Rolle, die der Kontrast und die Gegensätze bei Erwerbung und Klärung unserer Erkenntnisse spielen, hinweisen, dürfte das erwähnte thomistische Prinzip auch wieder seine verdiente Beachtung finden! Interessant aber ist es, daß auch die Lösung dieses Problems auf die Lehre von *Akt* und *Potenz* zurückläuft!

c) Der logische Primat.

Ist das Kontradiktionsprinzip auch das erste Prinzip jeder *Beweisführung?*

Wer *ontologisch* dem Identitätsprinzip den Vorrang zuspricht, müßte folgerichtig auch in der logischen Ordnung ihm den Primat vindizieren. Statt dessen hat man, nach Suarez [2], mehr die Rollen etwas zu verteilen gesucht. So Zigliara [3], Trendelenburg [4], Garrigou-Lagrange [5] und andere. Das erste Prinzip des *direkten* Beweises ist das Identitätsprinzip, das des *indirekten* der Widerspruchssatz; aber absolut genommen, d. h. absehend von jeder speziellen Beweisart, so meint wenigstens Zigliara, ist doch das Kontradiktionsprinzip das erste Prinzip des Beweisverfahrens. [6]

Das letztere ist das Beste, was da gesagt wird! Alles andere hat mehr Wirrwarr in die Frage gebracht als Klarheit. Vor allem ist

[1] I. 85. 5.
[2] Disp. met. disp. III. sect. III. n. 6-9.
[3] S. Phil. Log. 55. VII.-X. Della luce intell. e dell' Ontologismo. II. n. 470 ss.
[4] Elem. log. Arist., § 9.
[5] Le sens commun, pag. 169 [1].
[6] S. Phil. Log. 55. X.

es nicht klar, wie das Kontradiktionsprinzip erstes, tiefstes Prinzip der Beweisführung *an sich* ist und dann doch wieder das Identitätsprinzip erstes Prinzip des *direkten* Beweises sein soll! Es liegen ganz sicher Konfusionen vor! Gewiß gibt es *besondere* Beweisprinzipien je nach den Beweisarten und Wissenschaftsgattungen.[1] So kann man auch den beiden Arten der Beweisführung, der direkten und indirekten, jeder ihr eigenes Prinzip anweisen. Da der *direkte* Beweis positiv oder negativ aus dem inneren und daher wahren Sein des Zubeweisenden schließt[2], gilt für ihn das spezielle Prinzip: *das Wahre folgt per se nur aus dem Wahren.*[3] Umgekehrt geht der *indirekte* Beweis vom falschen Gegensatze — oppositum — des Zubeweisenden aus, um durch seine falschen Konsequenzen die These zu beweisen. Da gilt das Axiom: « Falsches geht nur aus Falschem hervor. »[4] Das sind nach Aristoteles und Thomas und zwar da, wo sie von den spezifisch verschiedenen Beweisprinzipien reden, die Spezialprinzipien des direkten und indirekten Beweises.

Beide reden aber, und zwar daselbst, noch von *allgemeinen* Beweisprinzipien, « principia communia ». Allgemein sind sie nicht in dem Sinn, daß man aus ihnen *allein alles* beweise, denn aus den ersten Prinzipien *allein* beweist man überhaupt nichts.[5] Allgemein sind sie, insofern sie für *jeden Beweis* notwendig sind. Und das sind jene ersten unmittelbar evidenten Prinzipien, wie « ens et non ens .... non contingit idem esse et non esse, quae uni et eidem sunt aqualia, sibi invicem sunt aequalia ».[6] Aber auch hier gibt es noch eine *Unterordnung.* Beide, der direkte und indirekte Beweis, setzen das ontologische Identitätsprinzip: « Sein ist Sein, Nichtsein ist Nichtsein » notwendig voraus. Denn wenn ich im indirekten Beweis sage: « Falls das Ganze nicht größer ist als seine Teile, so ist es überhaupt nicht Ganzes », so setzt das voraus, daß Ganzes Ganzes sei, Teil Teil.[7]

[1] I. Anal. Post. c. 32.
[2] *Trendelenburg,* l. c. § 44.
[3] I. An. Post. 32 (Did. I. 151. 11).
[4] An. Post. c. 32 (Did. I. 151, 11). Thomas in I. An. Post. lect. 41.
[5] Ib. [6] S. Th. in I. An. Post. lect. 41.
[7] Es gibt auch indirekte Beweise, die wirkliche Schlüsse sind ex termino medio, der aber in das *Oppositum* des Zubeweisenden verlegt wird, z. B. was körperlich ist, hat ein Ende, Gott hat kein Ende, also ist er nicht körperlich. Hier leuchtet es noch klarer ein, wie das Identitätsprinzip auch für den indirekten Beweis nötig, da der eigentliche Schluß auch logisch nur aus der Identität und Nichtidentität mit dem Terminus medius schließt.

Aber das Identitätsprinzip setzt im direkten und indirekten Beweis wieder das Kontradiktionsprinzip als *letztes* und daher *erstes* Prinzip jeder Beweisführung voraus, denn ohne dasselbe gibt es überhaupt keine Identität. Und Aristoteles führt auch tatsächlich, sowohl den *direkten* [1] als auch den *indirekten* Beweis auf das Widerspruchsgesetz zurück. [2] Und Thomas nicht anders. [3]

Als Fazit ergibt sich : daß weder der Identitätssatz das Spezialprinzip des direkten Beweises ist noch das Kontradiktionsprinzip das Spezialprinzip des indirekten, sondern beide Beweisarten ruhen auf beiden Prinzipien, *zunächst* auf dem Identitätsprinzip und dieses wieder auf dem Kontradiktionsprinzip. Wahr bleibt also, was Thomas vom Widerspruchsprinzip gesagt : « Et propter hoc *omnes demonstrationes* reducunt suas propositiones in hanc propositionem sicut in ultimam opinionem omnibus communem. » [4]

d) Der kriteriologische Primat.

Schon Aristoteles hatte das Kontradiktionsprinzip das *sicherste* aller Prinzipen genannt : « βεβαιοτάτη δ'ἀρχὴ πασῶν », das jede Täuschung ausschließt : « περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον ». [5] Dafür führte Thomas von Aquin drei Gründe an : Es ist das sicherste, « firmissimum » aller Prinzipien, *erstens*, weil niemand bezüglich dessen *irren* kann, da es allbekannt ; *zweitens*, weil es, selbst ohne *Voraussetzung*, für jede Kenntnis vorausgesetzt wird ; *drittens*, weil es keines Beweises bedarf, sondern unmittelbar, die Abstraktion seiner Termini vorausgesetzt, spontan erkannt wird. [6]

Auch die moderne Kritik konnte dem Prinzip die hohe Bedeutung nicht abstreiten und insoweit sie seine absolute Sicherheit dann und wann in Frage stellte, konnte sie es nur, indem sie demselben einen völlig anderen Sinn als Aristoteles zugrunde legte. Daß es keinen

[1] Das tut er in II. An. Prior. c. 2 (Did. I. 90. 12), wo er gerade ex professo beweist, daß aus Wahrem nur Wahres folgen könne, weil sonst das Kontradiktionsprinzip geleugnet würde.

[2] I. An. Post. c. 32 (Did. II. 151).

[3] Er nennt es « primum *demonstrationis* principium ». In IV. Met. lect. 2 — gegen Ende.

[4] Ib.

[5] III. Met. c. 3 (Did. II. 503. 32) ; dasselbe c. 4 (504. 10) ; X. Met. c. 5 (589. 1).

[6] « Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum tale debet esse, ut circa id non *possit errari* et quod *non sit suppositum* et quod adveniat *naturaliter*. » In IV. Met. lectio 2.

eigentlichen, d. h. direkten Beweis zuläßt, ist selbstverständlich. Wenn Aristoteles gesagt: alles beweisen wollen, auch das, was für jeden Beweis vorausgesetzt wird, sei unsinnig, zeuge von Mangel an Bildung und würde schließlich überhaupt jedem menschlichen Wissen den Weg aussperren [1], so ist das keine « faule Ausrede », sondern es gilt auch heute noch. Wie er *indirekt*, *per absurdum*, aus der Leugnung des Kontradiktionsprinzips als absurde Folgen, die Leugnung der Identität, der Substanz und Wesenheit, der Dingunterschiede, des Wahren und Falschen und schließlich auch die Leugnung der Leugnung ableitete, haben wir oben gesehen. [2] In all dem folgt ihm auch Thomas, dann und wann die Widersprüche noch schärfer fassend. [3] Das Scharfsinnigste aber liegt doch in der Bemerkung des großen griechischen Denkers, wenn er sagt, der Leugner des Prinzips müßte schließlich, wenn er die logischen Konsequenzen zöge, *sprachlos* und *gedankenlos* und *sinneserkenntnislos* das Leben der *Pflanzen*, « τῶν φυτῶν » [4] führen. Denn nicht bloß jedes gesprochene *Wort* und jede gedachte *Idee* setzt voraus, daß das Wort und sein Gegenteil, die Idee und ihr Gegenteil nicht dasselbe sind und sein können, sondern auch jedes *Sinnesbild* präsentiert etwas Bestimmtes, dessen Gegenteil als nicht zugleich dasselbe aufgefaßt sein kann. Der Leugner müßte also *sprachlos*, *gedankenlos* sich verhalten. So aber könnte er das Kontradiktionsprinzip auch nicht leugnen!

Somit behauptet das Widerspruchsprinzip unter jedem Gesichtspunkt den absoluten Primat. Den *ontologischen:* weil nicht bloß alle übrigen ersten Prinzipien, sondern auch der Identitätssatz den Grund ihrer Gültigkeit im Kontradiktionsprinzip haben, das den letzten Grund der Einheit des Seins birgt; den *psychologischen:* weil es genetisch das erste Urteil des Verstandes ist, indem auch das Identitätsprinzip die Idee des Nichtseins und seine innere Unverträglichkeit mit dem Sein voraussetzt; den *logischen:* weil es das tiefste und daher erste Prinzip aller Beweise und Beweisprinzipien ist; den *kriteriologischen:* weil jede Leugnung seiner Sicherheit die Leugnung selber verunmöglicht und dadurch für dasselbe wieder Zeugnis ablegt!

[1] III. Met. c. 4 (504. 11 ss.); X. Met. c. 5 (589. 5 ss.). Thomas, in IV. Met. lect. 2.

[2] III. Met. c. 4 und 5; X. Met. c. 5 und 6.

[3] In IV. Met. lect. 3. 4. 5; in XI. Met. lect. 5. 6.

[4] III. Met. c. 4 (504. 21 und 507. 46). Thomas, in IV. Met. lect. 3.

Folgerungen.

Die Folgerungen, welche aus dem Gesagten sich ergeben, sind zahlreich, von denen wir nur wenige oberflächlich berühren. Sie präzisieren die Stellung und den Sinn des Kontradiktionsprinzips noch genauer.

Wegleitend sei hier der tief wahre Satz : *Das Widerspruchsprinzip teilt das Los der beiden Termini, aus denen es besteht, d. h. des transzendentalen Seins und Nichtseins.* Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen.

1. Wie vom Sein, so gibt es auch vom Kontradiktionsprinzip eine **doppelte Erkenntnis :** eine *unbewußte, spontane, naturmäßige* und daher ganz *dunkle,* und eine *bewußte, reflexive, motivierte, formale* und daher *wissenschaftliche.* Das Widerspruchsprinzip als *erstes Urteil* des Verstandes gehört zur ersteren, dunklen Erkenntnis. Von « Modalsatz », der ja als solcher zu unserem wissenschaftlichen Apparat gehört, ist da gar keine Rede. Gewiß, der Verstand urteilt ! Aber dieses erste Urteil ist nicht bloß ohne Überlegung und Schließen, denn das gibt's bei den ersten Prinzipien überhaupt nicht [1], sondern der Verstand weiß auch nicht, *daß er urteilt,* daß er *zum ersten Mal* urteilt, daß sein Urteil *real ist,* daß es das *Widerspruchsprinzip ist,* daß es *unmittelbar an sich evident* ist und *warum.* Alles das würde für das erste Urteil wieder Urteile voraussetzen. Alles das ist erst Gegenstand späterer und vor allem der *wissenschaftlichen* Untersuchung in der Metaphysik. Da kann jemand das Prinzip sogar leugnen, allerdings nicht ohne es in der Leugnung wieder vorauszusetzen. Weil naturnotwendig dividendo und componendo erkennend, ist der Menschenverstand von Hause aus, ex natura sua, all da urteilend, wo die termini des Urteils klar vor ihm liegen. Und in seinem ersten Urteil, den Inhalt des abstrahierten Seins und seiner Negation *schauend,* ist ihm das Urteil über die Unversöhnlichkeit, die *Unverträglichkeit* des Seins und Nichtseins *naturnotwendig* und selbstverständlich. Daher sagt Thomas von diesem ersten Urteil : « adveniat quasi *per naturam* habenti ipsum, quasi ut *naturaliter* cognoscatur ». [2]

2. Das Los seiner Termini, aus denen es besteht, teilt das Kontradiktionsprinzip auch inbezug auf seine **Ausdehnung.** Es ist

[1] In IV. Met. lect. 2.
[2] Ib.

so weit *wie das Sein.* In erster Linie hat es allerdings seine Geltung in der ganzen *realen Ordnung*, da das transzendentale Sein, in dem potenziell alle Realbegriffe enthalten, notwendig real sein muß. Aber, weil auch das gedankliche Sein — ens rationis — nach Art des realen Seins — ad modum entis — von unserem Geiste gebildet wird, ist das Kontradiktionsprinzip ebenso grundlegend für das logische Sein wie für das reale. Es ist ebenso wahr zu sagen : das Genus kann als solches nicht zugleich ein Nicht-Genus sein, wie : der Mensch kann nicht Nichtmensch sein.

3. Das alles erklärt uns seinen eminent **analogen** Charakter. Weil in dem unversöhnlichen Gegensatze des transzendentalen Seins und Nichtseins, den das Widerspruchsprinzip ausdrückt, potenziell jede begriffliche reale und logische Vielheit und Unterscheidung enthalten ist und ihren tiefsten Grund besitzt, ist der Sinn des Prinzips in seiner Anwendung so verschieden, wie die Gegenstände, auf die es Anwendung findet. Es ist also nicht *eindeutig* — univocum. Aber immer schließt es vom Sein das Nichtsein aus. Es ist also ähnlichdeutig.

4. Endlich ist auch für das Kontradiktionsprinzip die Lehre von **Akt und Potenz** grundlegend. Das hat uns seine *Genesis* gezeigt. Das zeigte uns soeben seine *analoge Anwendung*, sein *Inhalt*, jene transzendentale Opposition, die es formell ausdrückt, und die *potenziell* alle begrifflichen Gegensätze und Unterschiede enthält. Das ist aber auch wahr bezüglich seiner genauen, scharfen begrifflichen *Fassung*. Mit Recht hat schon Aristoteles[1] und nach ihm Thomas von Aquin[2] bemerkt : *potenziell* kann in gewissem Sinne ein und dasselbe Vieles und Entgegengesetztes sein, aber nicht *aktuell*, d. h. nicht unter ein und demselben Gesichtspunkte.

[1] « καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι ὂν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ οὐ κατὰ ταὐτὸ ὄν ; δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ'οὔ. » III. Met. c. 5. (209. 3).

[2] « Unde etiam aliquo modo idem potest esse simul ens et non ens, et aliquo modo non potest. Contingit enim quod idem sit contraria in *potentia*, non tamen perfecte id est in *actu.* » In IV. Met. lect. 3.

Die Prädestinationslehre
bei Thomas von Aquin und Calvin.

Von Lect. C. FRIETHOFF O. P.

(Fortsetzung.)

II.

Die Lehre von der Verwerfung.

Konnten wir im ersten Teile der Prädestinationslehre zwischen Calvin und Thomas eine große Ähnlichkeit nachweisen, so müssen wir in diesem zweiten Abschnitte einen tiefgreifenden Gegensatz feststellen.

In der Lehre von der Auserwählung ergab sich der *Hauptsache* nach eine *Übereinstimmung* insofern, als beide Theologen lehren, daß Gott die Menschen zum ewigen Leben vorherbestimmt, nicht weil er ihre guten Werke vorhergesehen, sondern ausschließlich nach seinem göttlichen Wohlgefallen. Der Gegensatz in der Lehre von der Verwerfung, und zwar nicht bloß in einzelnen Nebenfragen, wird unserer Ansicht nach von Calvin selbst am besten ausgedrückt, wenn er sagt: « Die Auserwählung wäre nicht möglich, stünde sie nicht der Verwerfung gegenüber. *Wen Gott also bei seiner Auserwählung übergeht, den verwirft er*, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil er ihn vom Erbe, das er seinen Kindern zubereitet hat, ausschließen will. »[1]

Während demnach nach Calvin einige von Gott verworfen werden, *insofern er sie vom ewigen Leben ausschließen will*, folgt bei Thomas der Entschluß zur Verwerfung *erst auf das Vorherwissen der Sünde.*

[1] Inst. Chr. III, 23, 1 : Ac multi quidem, acsi invidiam a Deo repellere vellent, electionem ita fatentur ut negent quemquam reprobari : sed inscite nimis et pueriliter : quando ipsa electio nisi reprobationi opposita non staret. Dicitur segregare Deus quos adoptat in salutem : fortuito alios adipisci vel sua industria acquirere, quod sola electio paucis confert, plusquam insulse dicetur. Quos ergo Deus praeterit, reprobat : neque alia de causa nisi quod ab haereditate quam filiis suis praedestinat, llos vult exludere. Ibid. 24, 12 ; 21, 5. Rom. 9, 18.

Nach Thomas kann das Vorherwissen der Verdienste nicht Ursache der Prädestination (zum Leben) sein, da die vorhergewußten Verdienste der Prädestination selbst zugehören; das Vorherwissen der Sünde aber kann Ursache der Verwerfung sein *in Bezug auf die Strafe*, die den Verdammten bereitet wird, insofern nämlich Gott beschließt, die Bösen zu bestrafen um der Sünde willen, die sie **aus sich selber** haben. Dagegen nimmt er sich vor, die Gerechten zu belohnen um der Verdienste willen, die sie *nicht aus sich selber* haben.[1] Wendet also Calvin seine Lehre von der Auserwählung folgerichtig auch auf die Verwerfung an — beide sind ja nach ihm von Gottes Oberhoheit abhängig — so erweckt es demgegenüber den Anschein, als ob Thomas seine Lehre von der Vorsehung aufgebe und in der Verwerfung den Schöpfer vom Geschöpfe abhängig sein lasse. Deshalb scheint sich bei Thomas zu bewahrheiten, was Dr. K. Dijk von einigen Supralapsariern sagt: « Man erkannte wohl, daß die Auserwählung nicht um irgendwelcher menschlicher Werke willen stattfand, sondern daß sie allein auf Gottes Wohlgefallen beruht; denn sonst verfiele man ja dem Pelagianismus; die Verwerfung jedoch machte man von der Sünde des Menschen abhängig. »[2]

Allein das ist *nur* Schein, nicht Wirklichkeit. Der Unterschied in der Terminologie, oder richtiger, der *Unterschied in den Begriffen bei nämlicher äußerer Formulierung* täuscht uns. Während es bei der Lehre von der Auserwählung im großen und ganzen ohne Belang war, ob man von Auserwählung oder von Prädestination redete, ist es jetzt, wo es sich darum handelt, einen genauen Begriff zu erhalten, von großer Wichtigkeit, diese Termini klar zu unterscheiden; denn nach Thomas können sie *nicht* als ganz gleichbedeutend betrachtet werden[3],

[1] In Rom. c. 9 lect. 2: Praescientia meritorum non potest esse aliqua ratio praedestinationis, quia merita praescita cadunt sub praedestinatione, sed praescientia peccatorum potest esse aliqua ratio reprobationis ex parte poenae, quae praeparatur reprobis, in quantum scilicet Deus proponit se puniturum malos propter peccata, quae a se ipsis habent, non a Deo. Justos autem proponit se praemiaturum propter merita quae a se ipsis non habent. cfr. S. Th. I, 23, 3 ad 2; I. Sent. 40, 4, 1.

[2] *K. Dijk*, 44: « Men erkende wel, dat de Electie niet geschiedde om iets dat in den mensch was, dat die alleen rustte op het welbehagen Gods, omdat men anders tot het Pelagianisme zou vervallen, maar de Reprobatie liet men afhangen van de zonde des menschen. »

[3] Die Verwechslung beider Begriffe veranlaßt Dr. *A. Kuyper* zu folgender Klage: « Welk breeder werk over « Stelselmatige Godgeleerdheid » ge ook van Gereformeerde zijde opslaat, ge vindt altoos de voorstelling, alsof de praedestinatie alleen dienst doet om den achtergrond voor de verkiezing en de verwerping te

obschon auch er sie oft miteinander vertauscht. Nach Thomas *ist* die Vorherbestimmung zum Leben nicht die Auserwählung: denn die Vorherbestimmung setzt die Auserwählung bereits voraus. Die Prädestination ist nämlich der *Plan,* nach welchem die Auserwählung *ausgeführt* werden soll.[1] So ist auch die Verwerfung als *Plan* für die zu verhängenden Strafen nicht der *Nicht-Auserwählung* gleichzusetzen. Auch hier ist der Unterschied wohl zu beachten. Wir haben bereits gesehen, daß die Vorherbestimmung, als Folge der Auserwählung, in Gott den Willen voraussetzt, uns das ewige Leben und darum auch die Gnade zu geben; ähnlich setzt nun auch die Verwerfung, als Folge der Nicht-Auserwählung, *den Willen* voraus, *zuzulassen,* daß der Nicht-Auserwählte in Sünde falle. Erst um dieser Sünde willen wird er mit der Verwerfung bestraft. Während deshalb nach Thomas die Prädestination Ursache sowohl des ewigen Lebens als auch der Gnade ist, verursacht zwar die Verwerfung, daß Gott den Menschen verläßt und die Sünde bestraft; aber sie ist nicht Urasche der Sünde.[2] Hiemit ist bereits der tiefste Grund des Unterschiedes angedeutet, der in Calvins und Thomas' Verwerfungslehre besteht: das Verhältnis Gottes zur Sünde.

1. Gott und die Sünde.

Wie verschieden auch beide Theologen Gottes Verhältnis zur Sünde darlegen mögen, der Ausgangspunkt ist derselbe; auch hier läßt sich der nämliche Parallelismus nachweisen wie oben: *Gottes vollkommene Oberhoheit über all dem, was nicht Gott ist.* Die böse Tat vermag ebensowenig wie die gute Gottes primärer Ursächlichkeit zu entgehen. Ist doch die göttliche Vorsehung nicht nur ein bloßes Zusehen vom Himmel her zu dem, was hier auf Erden vor sich geht.

krijgen. Het onderscheid tusschen praedestinatie en verkiezing komt dan ook gemeenlijk niet al te sterk uit. En die schrijvers, die beide leerstukken afzonderlijk hebben behandeld, verloopen bijna allen in overtollige herhaling.» De Gemeene Gratie II. p. 95.

[1] I. Sent. 42, 1, 2 ad 1: Electio enim divina est qua aliqui ex ordine suae sapientiae ordinantur ad finem beatitudinis; sed praedestinatio est secundum quod praeparantur eis ea quae perducunt in finem. cfr. S. Th. I, 23, 4; de Verit. q. 6, art. 1.

[2] S. Th. I, 23, 3 ad 2: Nam praedestinatio est causa, et eius quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae, et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae.

Was auch immer geschieht, untersteht Gottes Leitung. Außer ihm (praeter eum) geschieht nichts, und alles, was er will, geschieht unausbleiblich. Und doch ist es kraft Gottes unantastbarer Heiligkeit undenkbar, daß er der « Urheber » der Sünde wäre.

Dieses Problem haben beide Theologen in ganz verschiedener Weise zu lösen gesucht [1] und dies ist denn auch, wie schon gesagt, der tiefste Grund ihrer so entgegengesetzten Auffassung des Verwerfungsaktes. Denn die Prädestinationslehre ist nicht der Ausgangspunkt, sondern « toute la dogmatique de Calvin aboutit comme conclusion à la prédestination ». [2] Und speziell die Lehre Bolsec's hat, wie Scheibe hervorhebt, die Auffassung Calvins vom decretum reprobationis beeinflußt [3], während anderseits das Zurückgehen Melanchthons auf den Synergismus hiebei nicht ohne Einwirkung gewesen sein mag. [4]

Das eigentliche Problem wird von Calvin folgendermaßen formuliert : « Einige vernachlässigen gerade die Hauptsache — wie nämlich Gott an eben demselben Werke, das er an Satan und den Verdammten verurteilt, ohne Schuld sein könne. .... Denn es heißt, daß Gott und Satan und die Räuber an ein und demselben Werke beteiligt seien. Und es heißt wiederum, daß nichts sich ereigne, es sei denn, daß es dem Herrn so gefalle. Wie wird also Gott aller Schuld enthoben, wo Satan und seine Werkzeuge schuldig sind » ? [5]

Calvins Lösung: Anordnung.

Die Lösung des Problems ist nach Calvin vorerst nicht darin zu suchen, daß Gott sich ohne weiteres auf eine bloße Zulassung

[1] *Calvin* : Inst. Chr. I, 18 ; II, 4 ; III, 23 ; de aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 313, etc. (E. A. 612) ; de occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 300, 303, 307, 310, 311 (E. A. 638 b, 640 b, 642 a, 643 a, 644 a). Cont. un cert. Cord. C. R. XXXV, 353 (E. A. 405 b).

Thomas : S. Th. I, 19, 9 ; I-II, 79, 1 ; S. c. Gent. I, 95 ; II, 25 ; I, Sent. 46, 4 ; de Pot. q. 1, art. 6 ; de Malo. q. 3, art. 6 ; de Verit. q. 6, art. 1 ad 10 et ad 4 in contr. ; q. 6, art. 4 in fine ; quodlib. V. art. 4.

[2] *Doumergue,* IV, 410.

[3] *Scheibe,* 65.

[4] Realencycl. III, 663, 37.

[5] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 361 (E. A. 627 b) : Imperite quidam .... hoc ipsum de quo maxime ambigitur secure praetereunt : quomodo extra culpam sit Deus in eoden opere quod in Satana et reprobis damnat ipse, quam damnatum ab hominibus pronunciat .... audimus commune esse et Dei et Satanae et latronum opus. Audimus nihil accidisse nisi quod Domino visum est. Quomodo nunc a culpa eximitur, Deus, cuius Satan cum suis organis reus erat ? cfr. Inst. Chr. II, 4, 2.

beschränkte. Diese « Ausflucht » verwirft Gott selbst, wenn er offen sagt, daß er selber es tue. Zweifelsohne bezieht sich doch der Psalmtext : « Er vollbringt alles, was er will » (Ps. 115, 3) auf alle menschlichen Handlungen.[1] Um dies zu erhärten, weist Calvin auf einige ganz auffällige Schriftstellen hin. Es waren Satan und die Räuber, die Job in Armut brachten. Die Schrift aber bezeugt, daß alles geschehen ist, weil es dem Herrn so gefiel (Job 1, 21). Satan wird gesandt, um ein Lügengeist im Munde aller Propheten zu sein (I. Kön. 22, 21). Christus ist durch den bestimmten Ratschluß und das Vorherwissen Gottes dahingegeben worden, damit er getötet werde (Apg. 2, 23). Gott bestrafte David wegen seines Ehebruches : « Denn du hast es in der Verborgenheit getan, ich aber werde dies tun vor ganz Israel und im Angesichte der Sonne » (II. Sam. 12, 12). David sprach über Semei : « Laßt ihn fluchen ; denn der Herr hat ihm gesagt : Fluche David ! » (II. Sam. 16, 10). — Aus diesen Texten, die ohne Schwierigkeit vermehrt werden könnten, geht nach Calvin zur Genüge hervor, daß wir an Stelle von Gottes Vorsehung nicht eine bloße Zulassung setzen dürfen, als ob Gott auf der Lauer wäre, um zu sehen, was hier auf Erden vorgehe und deswegen sein Urteil von den Menschen abhängig wäre.[2]

Nachdem Calvin dieses bloß passive Verhältnis ausgeschlossen, lehnt er nun auch die positive Einwirkung ab, die Gott auf jedes Geschöpf ausübt, insofern er nicht nur die Wirkkraft gibt, sondern auch deren Betätigung. Sagt er doch ausdrücklich, daß er *mit Außerachtlassung dieser Wirksamkeit* nur über die spezielle Wirksamkeit sprechen wolle, die sich in jeder Missetat offenbart.[3]

[1] Inst. Chr. I, 18, 1 : Tergiversando itaque effugiunt, Dei tantum permissu, non etiam voluntate hoc fieri : ipse vero palam se facere pronuncians, effugium illud repudiat. Quod autem nihil efficiant arcano Dei nutu, nec quicquam deliberando agitent, nisi quod ipse iam apud se decreverit et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur. Quod ante citavimus ex Psalmo Deum, quaecumque vult, facere, ad omnes actiones hominum pertinere certum est. cfr. ibid. 1, 16, 8 ; III, 23, 8 ; II, 4, 3 ; de occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 288, 294 (E. A. 634 a, 636 a) ; de aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 269 (E. A. 598 a).

[2] Inst. Chr. I, 18, 1 : .... ex quibus tamen satis superque liquet nugari eos et ineptire, qui in locum providentiae Dei, nudam permissionem substituunt, acsi in specula sedens expectaret fortuitos eventus atque ita eius iudicia penderent ab hominum arbitrio.

[3] Inst. Chr. II, 4, 2 : Omitto hic universalem Dei motionem, unde creaturae omnes, ut sustinentur ita efficaciam quidvis agendi ducunt. De illa speciali actione tantum loquor, quae in unoquoque facinore apparet.

Diese spezielle Wirksamkeit aber darf nicht mit der göttlichen Leitung der Auserwählten verwechselt werden. Wohl gibt Calvin zu, daß man das Verblenden und Verhärten, wovon in der Schrift die Rede ist, auch in dem Sinne verstehen könne, daß Gott sein Licht entzieht ; denn wenn Gott seinen Geist wegnimmt, werden unsere Herzen wie Stein. Allein er bevorzugt eine andere Art der Verblendung, welche sich viel mehr der eigentlichen Bedeutung des Wortes nähert. [1] Gott überliefert nämlich die Verworfenen seinem bösen Geiste, dem Satan. [2] Die Verblendung besteht also darin, daß Gott, um sein Urteil auszuführen, durch den Diener seines Zornes, den Satan, die Entschlüsse der Bösen bestimmt, wie er will, ihren Willen anregt und ihren Unternehmungen Kraft verleiht. [3] Die Wirksamkeit Satans als « minister irae Dei » ist nicht darauf beschränkt, den Menschen *nur* zum Bösen zu *versuchen*, sondern er *zieht* den Menschen *tatsächlich* [4], nicht zwangsweise, sondern innerlich wirkend [5] ins Böse. Nur so kann man die Ausdrücke Calvins verstehen, daß Gott den bösen Willen führe, so daß nichts geschehe, als was er befohlen [6], daß er die Verworfenen anrege, um seine Ratschlüsse auszuführen. [7] Kann doch, um mit Calvin zu reden, nur ein « nebulo » den Vorwurf erheben, daß Gott, seiner Lehre gemäß, jenen, die Böses tun, das Wollen gebe, ja die bösen und unehrbaren Begierden eingieße, und das nicht nur zulassungsweise, sondern positiv und zu seiner Glorie ; Calvin weist

[1] Inst. Chr. II, 4, 3 : Secunda ratio, quae multo magis accedit ad verborum proprietatem, quod ad exequenda sua iudicia per ministrum irae suae Satanam, et consilia eorum destinat quo visum est, et voluntates excitat et conatus firmat. Sic ubi recitat Moses Sehon regem transitum non dedisse populo, quia induraverat Deus spiritum eius, et cor obfirmaverat, finem consilii mox subiungit : Ut daret eum in manus nostras, inquit. Ergo quia perditum Deus volebat, obstinatio cordis divina fuit ad ruinam praeparatio.

[2] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 307 (E. A. 642 a) ; Cath. eccl. Genev. C. R. XXXIV, 18 (E. A. 13 a) ; Inst. Chr. I, 14, 17, etc.

[3] Inst. Chr. I, 14, 7.

[4] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 358 (E. A. 626 b) : .... nec vero ideo tantum irae Dei minister quod animos ad malas cupiditates sollicitet (Satan) ; sed quia efficaciter trahat.

[5] In Rom. 9 : 18 : Satan autem ipse, qui intus efficaciter agit, ita est eius minister, ut nonnisi eius imperio agat. — Nach Thomas kann Gott allein innerlich im Willen wirken (S. Th. I-II, 9, 6). Die Versuchungen Satans können den Willen und die Vernunft nicht direkt erreichen (S. Th. I, 111, 1 u. 2 ; ibid. 114, 1 u. 2).

[6] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 307 (E. A. 642 a).

[7] Adv. Pigh C. R. XXXIV, 258 (E. A. 126 a) : .... ut tum omnes eos retineat, cum libuerit : tum impellat et dirigat ad exequenda sua iudicia.

sie entrüstet zurück. « Niemals wirst Du finden, wo ich so gesprochen habe. »[1] Und tatsächlich ist es diese Dazwischenkunft[2] Satans, vermöge welcher nach Calvin Gott bei der Sünde des Menschen schuldlos bleibt : Gott ist auf diese Weise *nicht die nächste Ursache der Sünde.*[3]

Allein diese Lösung konnte ihm nicht vollkommen genügen : « Auch wenn man die Ursache des Falles (Adams) in die Versuchung Satans verlegt, stellt sich die weitere Frage : Wie ist denn Satan selber gefallen ? Dieser ist doch gefallen, ohne daß ihn jemand versucht hätte. Und die Ursache der Sünde lag doch auch nicht in ihm selber. »[4] Die Ansicht Augustins, daß die Sünde kein positives Moment in sich schließe, vermochte Calvin nicht zu befriedigen ; er hielt vielmehr an dem Prinzip fest : was vom Menschen in Bosheit und Ungerechtigkeit getan wird, das sind gute und gerechte Werke Gottes.[5] Die Lösung dieses Paradoxons und damit die Lösung des ganzen Problems liegt Calvin zufolge darin, daß Gott bei seinem Wollen ein ganz *anderes Ziel* verfolgt als der Sünder, wenn sie auch ein und dasselbe tun. Gott beabsichtigt, die Geduld seines Dieners Job zu prüfen ; Satan aber trachtet, ihn zur Verzweiflung zu bringen und die Chaldäer wollen sich mit fremdem Besitz bereichern.[6] So kann Gott *um eines andern Zieles willen* in voller Gerechtigkeit die « defectio » wollen, nicht aber

[1] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 308 (E. A. 643 a).

[2] Dieses Dazwischentreten der zweiten Ursache ist für *Pierson* Anlaß zu nachstehender auf vollkommener Unkenntnis beruhender Bemerkung : « De alvermogend geachte oorzaak, dus de eenige oorzaak, houdt n. l. op als de eenige oorzaak te worden voorgesteld .... De lezer moge zelf, wanneer hij er kans toe ziet, het onderscheid ontdekken tusschen den praecipuus auctor, aan wien wij wel, en de generalis providentia, waaraan wij niet mogen gelooven. » Studien over Johannes Kalvijn 155.

[3] De aetern. Dei Praed. C. R. XXXVI, 316 (E. A. 613 a) : Nunc autem quum a Deo propinquam actionis causam removens, simul omnem ab eo culpam removeam, ut solus homo reatum subeat : calumniose et improbe dictum istud in me retorqueat : hominis defectionem unum esse ex Dei operibus. cfr. De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 307 (E. A. 642 a).

[4] *K. Dijk*, 42 : « Al stelt men de causa lapsus (Adae) in de verzoeking van Satan, dan komt de vraag op : Hoe viel Satan zelf ? Die toch is gevallen, terwijl niemand hem verzocht. En de causa peccati had hij toch ook niet in zichzelf ! »

[5] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 353 (E. A. 624 b) : Non dicam cum Augustino .... in peccato, sive in malo nihil esse positivum .... Sed aliud mihi principium sumo : Quae perperam et iniuste ab hominibus fiunt, eadem recta et iusta esse Dei opera.

[6] Inst. Chr. II, 4, 2.

die « perfiditas » [1] ; ja, so kann er wollen, was er nicht will und was er zu tun verbietet. [2]

« Die Lösung, die Calvin gibt, geht dahin, daß in Gott keineswegs ein doppelter, auf Entgegengesetztes sich richtender Wille anzunehmen, vielmehr Gottes Wille in sich einig und einfach sei ; multiplex sei er nur quoad sensum nostrum ; weil wir zu schwach sind, in das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses einzudringen und seine ewigen Anordnungen mit seinen uns offenbarten Geboten in Einklang zu bringen. » [3] In der Tat ! Sagt doch Calvin ausdrücklich, daß, obschon wir dieses Geheimnis einigermaßen erklären können (z. B. durch das Verhalten eines Richters, der einem Missetäter die Hände abschlagen läßt und doch gelobt wird) [4], bleibt es für uns dennoch immer etwas *Unergründliches*. Allein, so fügt er hinzu, mögen Gottes Beweggründe uns auch unbekannt sein, sie sind durchaus gerechtfertigt und heilig. [5]

Thomas' Lösung : positive Zulassung.

In einer ganz andern Richtung sucht Thomas die Lösung des Problems. Ebensowenig wie Calvin schließt er die *sündige Tat* von Gottes Ursächlichkeit aus und ebensosehr tritt er für die göttliche impeccabilitas ein. Die Sünde ist nach Thomas nicht nur eine Übertretung des göttlichen Gesetzes [6], sondern, wie auch jeder Fehler auch außer der sittlichen Ordnung, ein Abweichen vom Ziele. [7] Gleichwie

[1] Inst. Chr. I, 18, 4 : Videmus ergo, ut Deus perfidiam nolendo, defectionem tamen alio fine iuste velit.

[2] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 303 (E. A. 640 b) : Nihil obstat quominus inennarrabili suo consilio, quae fieri non vult et facere vetat, fieri velit in diversum finem ....

[3] *Scheibe*, 58, cfr. Inst. Chr. I, 18, 3.

[4] De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 361 (E. A. 627 b).

[5] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 362 (E. A. 628) : .... ergo quum iuste de causa licet nobis ignota, a Domino procedunt, quae scelerate ab hominibus maleficia perpetrantur, etiamsi rerum omnium prima causa sit eius voluntas, peccati tamen eum esse auctorem nego. cfr. ibid 313 (E. A. 612).

Inst. Chr. I, 18, 4 : Nam sapere nostrum nihil aliud esse debet, quam mansueta docilitate amplecti, et quidem sine exceptione, quicquid in sacris Scripturis traditum est. cfr. III, 23, 2 ; De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 303 (E. A. 640 b) ; Cont. un cert. Cord. C. R. XXXV, 353 (E. A. 405 b).

[6] *Thomas :* S. Th. I, II, 71, 6.
Calvin : Act. Syn. Trid. C. R. XXXV, 425 (E. A. 234 a).

[7] De Malo q. 3 art. 1 : Peccatum enim communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus invenitur, ex eo provenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit ; quod contingit ex defectu activi principii ; sicut si grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si

man auf dem Gebiete der Kunst, Technik usw. von Fehlern redet, insofern das Ziel nicht erreicht wird, weil die Wirkursache dasselbe verfehlt, so redet man nach Thomas auch in der sittlichen Ordnung von Fehlern, d. h. von Sünden, wenn der Wille, als Wirkursache, das ihm gesetzte Ziel verfehlt.[1] Daß nun Gott selber nicht sündigen kann, schließt Thomas daraus, daß er, als höchstes Gut, sich selber Endziel sein muß und sich als solches notwendig liebt[2] so daß *er anderes nur in Hinordnung auf sich selber* wollen kann.[3] Eben dadurch ist die Möglichkeit ausgeschlossen, daß Gott, — mag er was immer auch wollen —, sündige, d. h. *sein Ziel verfehle.*[4]

Allein die Frage ist, ob Gott als erste Ursache, *außer der nichts geschehen kann,* Ursache der Sünde anderer sein könne. Auch dies ist nach Thomas ebensosehr ausgeschlossen. Die ganze Schöpfung ist auf Gott als ihr Endziel hingeordnet. Ist doch Gott, nach Thomas, die höchste Ursache, die als solche *alle niederen* Ursachen zur Tätigkeit und damit zu ihren Zielen bewegt. Da aber Gott als höchste Wirkursache nur um seines eigenen Zieles, d. h. *um seiner selbst willen wirkt,* ist allem, was nach einem Ziele strebt, Gott als Ziel gesetzt.[5] Das

tamen recte scribere intendit; et quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partibus monstruosis, contingit ex defectu activae virtutis in semine. Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpae et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum intendit.

[1] Ibid.

[2] S. c. Gent. I. 80.

[3] S. c. Gent. I, 74: Principale volitum unicuique volenti est causa volendi. Quum enim dicimus: volo ambulare ut saner, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur: Quare vis sanari? procedetur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per se ipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam se ipsum, sequetur quod al quid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est. Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi; quod est contra rationem primi entis.

[4] S. c. Gent. I, 95: Quum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina averti non potest, quum nihil possit velle, nisi volendo se ipsum, ut supra (Anm. 3) ostensum est. Non potest igitur velle malum; et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono. cfr. S. Th. I, II, 79, 1; de Malo q. 3, art. 1.

[5] S. c. Gent. III, 17: Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus; nam, sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones et per consequens

vernünftige Geschöpf ist in ganz eigener Weise auf Gott hingeordnet, insoweit es nämlich die Bestimmung hat, seine vollkommene Seligkeit im Genusse Gottes, d. h. im ewigen Leben zu finden.[1] Durch die Sünde strebt der Mensch an Stelle Gottes ein geschaffenes Gut als sein Ziel an. Insoweit es also vom Menschen abhängt, *zerstört er die Hinordnung auf Gott als sein Endziel.*[2] Und hiemit ergibt sich, daß auch Gott, der, wie gesagt, nichts wollen kann, außer in Hinordnung auf sich selber, nicht wollen kann, daß jemand sündige, d. h. daß jemandes Wille sich von Gott abwende[3]: strebt ja der Wille nach Thomas nur dasjenige an, was als begehrenswert erkannt ist.[4] Es ist deshalb ebenso unmöglich, das Böse, d. h. den Mangel des Guten, das vorhanden sein sollte[5], zu begehren, als etwas zu hören, das keinen Laut von sich gibt. Das Böse kann denn auch nur gewollt werden, insoweit es mit etwas Gutem, das gewollt wird, verbunden ist. Um des gewollten Guten willen, wird das Böse, das an diesem Guten haftet, *mit*gewollt. Daraus folgert nun Thomas, daß das Böse niemals gewollt (auch nicht in der genannten Weise *mit*gewollt) würde, wenn nicht das Gute, mit welchem das Böse verbunden ist, stärker gewollt würde als das Gute, das durch dieses verhindert wird.[6] Folgerichtig lehrt Thomas: Wenn

ad suos fines; unde sequitur quod omnes secundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut probatum est. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet, ut probatum est. Omnia igitur quaecumque sunt facta, vel ab ipso immediate vel mediantibus causis secundis in Deum ordinantur sicut in finem. cfr. S. Th. I-II, 2, 8; ibid. 109, 6; de Malo q. 3, art. 1; de Verit. q. 22, art. 2.

[1] S. Th. I-II, 3, 1: .... Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. cfr. S. c. Gent. III, 25, 48, 51; Comp. Th. C. 149.

[2] S. Th. I-II, 72, 5: .... Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale. Ibid. 87, 3.

[3] De Malo q. 3, art. 1: Peccatum enim, prout nunc de peccato loquimur, consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicuius ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. (Vgl. Anm 5, S. 288.) cfr. de Pot. q. 1, art. 6; S. Th. I-II, 79, 1.

[4] De Malo q. 6.

[5] S. Th. I, 48, 1, etc.; de Malo q. 1, art. 1.

[6] S. Th. I, 19, 9: Cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur .... Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum .... Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis .... Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec

die Sünde, wie gesagt, Unordnung ist in Bezug auf das menschliche Ziel und hiemit Zerstörung der Hinordnung auf Gott als letztes Ziel, und deshalb *im Gegensatz mit der Eigenart des göttlichen Wesens steht* [1], dann ist es unmöglich, daß Gott, der sich selber naturnotwendig am meisten liebt, *um irgend welches andern Gutes willen auch* das Böse, d. h. die Sünde wollte, — ist doch jedes geschaffene Gut von unendlich geringerem Werte als das göttliche Gut. [2] Thomas lehnt es denn auch ausdrücklich ab, daß man sagen dürfe : « Obschon Gott nicht das Böse will, will er doch, daß es etwas Böses gibt, oder daß Böses geschieht. » [3] Das physisch Böse aber, *da es nicht gegen die Eigenart des göttlichen Gutes gerichtet ist,* kann Gott wollen, um ein höheres Gut, mit welchem es verbunden ist, zu erreichen, z. B. die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, die durch die Bestrafung des Missetäters wiederhergestellt wird. [4]

Aus dieser Auffassung, daß Gott *in keiner Weise* die Sünde wollen kann, weder in sich noch in anderen, folgt nach Thomas *keineswegs, daß sie gegen Gottes ausdrücklichen Willen* oder wenigstens *außer dem Bereiche der göttlichen Ursächlichkeit geschieht.* Da das Böse ein Mangel des Guten ist, das vorhanden sein sollte, so besteht es nicht in sich selbst, als ob es eine eigene Natur hätte — als ob es eine Substanz

etiam per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum. — Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem .... unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult.

[1] S. Th. I-II, 79, 1 : Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius ; quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in se ipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit (cfr. Anm. 5, S. 288). Unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. cfr. ibid. ad 4.

[2] Anmerkung 13.

[3] S. Th. I, 19, 9 ad 1 : Quidam dixerunt quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri .... Sed hoc non recte dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum : sicut praeter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum.

[4] De Malo q. 3, art. 1 ad 3 : Poena opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius ; sicut forma aquae aufertur per appositionem formae ignis ; et similiter bonum naturae particularis aufertur per poenam, per appositionem melioris boni, per hoc scilicet quod Deus ordinem iustitiae in rebus statuit. cfr. S. Th. I-II, 79, 1 ad 4.

wäre, würde Calvin sagen[1] — sondern es ist immer in etwas Gutem als Träger des Bösen.[2] Auf diese Weise unterscheidet Thomas auch in der sündigen Tat ein doppeltes Moment: ein positives, d. h. die gesetzte Tat (mag dann diese Tat auch ein Ablehnen bedeuten) und ein privatives, d. h. den Mangel an der obengenannten schuldigen Hinordnung auf Gott als Endziel. Die **Tat** der Sünde schreibt Thomas Gottes Einfluß zu, und zwar vorerst deswegen, weil nur Gott *seine Existenz ist* und infolgedessen Ursache aller anderen Dinge, die ihre *Existenz nicht sind, sondern haben;* sodann deswegen, weil alle Ursachen in Bezug auf Gott nur *zweite* Ursachen sind. Thomas will denn auch bei der Sünde nicht weniger als bei allen andern Werken seine Lehre von Gottes primärer Ursächlichkeit aufrecht erhalten wissen.[3]

Da aber der Einfluß einer höhern Ursache auf eine niedere in derselben aufgenommen wird gemäß den Dispositionen dieser niederen Ursache, so wird beim geringsten Versagen dieser letzteren die Wirkung nicht vollkommen sein.[4] Und dies ist nach Thomas der Grund, warum, ungeachtet der göttlichen Ursächlichkeit, die Möglichkeit der Sünde nicht ausgeschlossen ist. Thomas führt an der obenerwähnten Stelle das Beispiel eines Hinkenden an. Was im Gange eines solchen an Bewegung sich findet, stammt aus der Bewegungskraft; was aber mangelhaft ist, stammt nicht aus der Bewegungskraft, die an sich vollkommen ist, sondern aus der Mangelhaftigkeit des körperlichen Gliedes als Zwischenursache.[5] So ist es auch in der Sünde: alles was da gut ist in sittlicher, physiologischer, psychologischer Hinsicht, stammt von Gott; was aber mangelhaft ist, ist der niedern, von Gott bewegten Ursache zuzuschreiben.[6] Und doch muß man zugeben,

[1] Contre un certain Cord. C. R. XXXV, 354-55 (E. A. 406 a).

[2] S. Th. I, 48, 3; de Malo q. 1, art. 2.

[3] S. Th. I-II, 79, 2: Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente .... Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu; quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis in quantum est actio .... Et secundum hoc Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa huius quod actus sit cum defectu. cfr. S. c. Gent. III, 162; de Malo q. 3, art. 2.

[4] I. Sent. 40, 4, 2 ad 3: Effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis, sed ex defectu unius sequitur negatio effectus.

[5] Ein ähnlicher Vergleich bei *Walaeus:* Synopsis purioris Theologiae (Ed. Bavinck, Leiden 1881), S. 135.

[6] De Malo q. 3, art. 2: Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa seipsa movent, sicut quae habent

daß Gottes primäre Ursächlichkeit beeinträchtigt würde, falls diese Mangelhaftigkeit, dieses Versagen der untergeordneten Ursache einträte während der göttlichen Bewegung, *neben- und unabhängig* von Gott. Es ist deshalb notwendig, daß zwischen dem göttlichen Wirken und dem des mangelhaften, d. h. sündigenden menschlichen Willens ein ursächlicher Zusammenhang bestehe.

Nach Calvin kommt derselbe, wie bereits oben dargelegt wurde, zustande durch den göttlichen Willen selber: *Gott will die Sünde,* — sei es auch aus einem uns unbekannten, aber heiligen Beweggrunde. Aus der Tatsache, daß Gott nicht gewollt hat, daß Adam standhaft blieb — denn er gab ihm nicht die Kraft, die dies unbedingt bewirkt hätte — folgert Calvin, daß Gott den Fall Adams positiv wollte.[1] Nach Thomas jedoch ist diese Folgerung nicht richtig. Obschon das *Geschehen* und das *Nicht-Geschehen* des Bösen einander kontradiktorisch gegenüberstehen, so sind doch das *Wollen,* daß es Böses gibt, und das *Wollen,* daß es nichts Böses gibt, einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt. Wir können deshalb nicht sagen: eines von beiden muß notwendig in Gott sich finden, entweder das eine oder das andere. Es gibt da noch ein drittes. Gott hat weder den Willen, daß es etwas Böses in der Welt gibt, noch den Willen, daß es nichts Böses gibt, sondern Gott hat den **Willen,** *zuzulassen,* daß es etwas Böses in der Welt gibt.[2] Dies aber ist, wohl gemerkt, nicht die von Calvin mit Recht so sehr angefochtene *passive Zulassung,* d. h. *ein Geschehenlassen dessen, was man nun einmal nicht ändern kann;* sondern es ist eine

liberum arbitrium, quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam: si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati: et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam: quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

[1] De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 294 (E. A. 636 a): Praevidit Deus lapsum Adae: penes ipsum facultas erat prohibendi: noluit. Cur noluerit, alia non potest afferri ratio nisi quia alio tendebat eius voluntas .... Dicis libero arbitrio Adam cecidisse. Excipio, Ne caderet, opus habuisse fortitudine et constantia qua Deus electos suos instruit, dum vult integros servare. Certum est nisi singulis momentis nova e caelo virtus suggeratur, ut sumus caduci, millies perituros. Deus quos elegit, invicta fortitudine fulcit ad perseverantiam. Hoc idem cur Adae non praestitisset si volebat incolumen stare?

[2] S. Th. I, 19, 9 ad 3: Licet mala fieri et mala non fieri, contradictorie opponuntur, tamen velle mala fieri et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie; cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

positive Willenstat. Denn es ist Gott ein leichtes, jede Sünde zu verhindern. Obschon vor der Sünde Adams, nach Thomas, der Mensch ohne die göttliche Gnade nichts zu *verdienen* imstande war, so bedurfte er doch der Gnade *nicht*, um die Sünde meiden zu können. [1] Nach dem Falle aber, wo der Antrieb zur Sünde im Menschen drinnen ist, bedarf er, auch um die Sünde zu meiden, der Hilfe der göttlichen Gnade. [2] Und hierin offenbart sich nun am deutlichsten der positive göttliche Willensakt, die Sünde zuzulassen, indem Gott diese notwendige Gnade verweigert, sowohl was den inneren Gnadeneinfluß als auch was den äußeren Schutz betrifft, d. h. die Wegnahme der Gelegenheiten zur Sünde und die Verleihung der natürlichen Mittel. [3] Doch ist dies nur eine Folge dieses Willensaktes. Denn die notwendige Gnade verweigert Gott allein demjenigen, der die Hilfe nicht zu haben wünscht. Der Mangel dieser notwendigen Gnade jedoch, so führt Thomas aus, ist an und für sich nicht etwas Gutes, nicht eine Vollkommenheit, und kann deshalb von Gott nur gewollt werden in Hinordnung auf etwas anderes. Will einer aber die Gnade nicht oder vernachlässigt er sie, dann ist es allerdings ein Gut, daß er sie nicht bekommt, und nur auf diese Weise ist die Gnadenverweigerung von Gott gewollt. [4]

So können wir denn jetzt die Frage aufs neue stellen: Wenn Gott doch die Herzen umstimmen kann, so daß sie die Gnade ernstlich

[1] De Malo q. 3, art. 1 ad 9: Secundum statum naturae conditae .... indigebat auxilio gratiae ad merendum; non autem indigebat ad peccata vitandum; quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare.

[2] Ibid. Sed in statu naturae corruptae habet impellens ad malum, et ideo indiget auxilio gratiae ne cadat.

[3] S. c. Gent. III, 162: Hoc autem auxilium est non solum infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur et provocantia ad peccatum comprimuntur. Adiuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis et alia naturalia bona quae homini confert. Quum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit, dicitur eos obdurare vel excaecare, vel aliquid eorum quae dicta sunt.

[4] I. Sent. 40, 4, 2: Istum autem carere gratia ex duobus contingit, tum quia ipse non vult recipere: tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non fiat nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia, nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter: unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia, si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat: quia iustum est, et hoc modo est volitum a Deo. cfr. S. Th. I-II, 79, 3; S. c. Gent. III, 159.

verlangen, — warum tut er dies denn nicht bei allen? Nach Thomas dürfen wir hierüber nicht weiter nachforschen, da es einzig abhängt vom Willen Gottes [1] — **dem positiven Willen, das Böse zuzulassen.**

Während so Calvin um Gottes primärer Ursächlichkeit willen auch bei der Sünde die bloße Zulassung verwirft und göttliches Wollen der Sünde verlangt, verwirft Thomas solches Wollen als im Gegensatz zu Gottes Wesen stehend und beschränkt die ganze Ursächlichkeit auf die Zulassung. Diese aber ist, um es nochmals zu betonen, nicht ein passives Verhältnis zu etwas, das sich nun einmal nicht ändern läßt, sondern ein positiver Willensakt Gottes, der sich am deutlichsten in der Verweigerung der notwendigen Gnade äußert. Was Calvin « die spezielle Wirkung, die sich in jedem Verbrechen offenbart », nennt, ist bei Thomas nichts anderes als die Vorsehung, die in der *sündigen* **Tat** alles wirkt, was irgendwie gut ist, und das Ganze, die Tat und deren Mangel, zur Strafe oder zum Heile hinordnet. [2]

2. Verwerfung und Sünde.

Die verschiedene Ansicht der beiden Theologen über das Verhältnis Gottes zur Sünde, führt, wie schon anfangs bemerkt, zu einer Verschiedenheit in der Verwerfungslehre. Infolge seiner Auffassung, daß Gott die Sünde wirklich wollen und anordnen kann — wenn auch nicht an und für sich, so doch als Mittel, um ein anderes, besseres und größeres Gut zu erreichen [3] — kann Calvin sagen, daß Gott den Menschen, abgesehen von jedem Vorherwissen seiner Sünde, verwerfen und auf Grund dieser Verwerfung der Sünde preisgeben kann. [4] Darum sagt er: « Gott hat einige geschaffen, um Werkzeuge seines Zornes zu sein. » [5] Die Frage ist nicht, ob diese Menschen *ohne ihre eigene*

[1] S. c. Gent. III. 161 : .... Non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos; hoc enim ex simplici eius voluntate dependet ....

[2] S. Th. I-II. 79, 4; de Verit. q. 5, art. 7.

[3] cfr. *Bavinck* [3], II, 417.

[4] Inst. Chr. III. 24, 14 : Quod igitur sibi patefacto Dei verbo non obtemperant reprobi, probe id in malitiam pravitatemque cordis eorum reiicietur, modo simul adiiciatur ideo in hanc pravitatem addictos, quia iusto sed inscrutabili Dei iudicio suscitati sunt ad gloriam eius sua damnatione illustrandam.

[5] Inst. Chr. III, 24, 12 : Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit ut irae suae organa forent, et severitatis exempla, eos ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excaecat et obstupefacit. cfr. ibid. 21, 5; Rom. 9 : 18; De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 291 (E. A. 634 b).

Schuld verloren gehen — das ist ohne Zweifel nicht der Fall. Die Frage lautet vielmehr, ob die Gottlosen, die « voluntarie » sündigen und Gottes Zorn über sich herabrufen, nicht schon früher in gerechter Weise, wenn auch aus einem uns unbekannten Grunde von Gott verworfen waren. [1]

Calvin macht denn auch auf die Tatsache aufmerksam, daß der Apostel keineswegs sagt, daß die Verworfenen *sich selber* ins Verderben stürzen. [2] Und auf die Bemerkung einiger, daß man dann vergeblich wünsche, gut zu sein, antwortet er: diejenigen, die zur Zahl der Verworfenen gehören, hören als Gefäße der Unehre nicht auf, durch ihre unausgesetzten Missetaten Gottes Zorn über sich herabzurufen und bestätigen auf diese Weise nur das Urteil, das schon lange über sie gesprochen worden. [3] Der letzte Grund ihres Beharrens im Bösen ist eben Gottes geheimer Ratschluß, vermöge dessen sie vor ihrer Geburt schon verworfen waren. [4]

Diese Lehre Calvins, die in der Verwerfung den letzten Grund für das Beharren im Bösen sucht, kann von Thomas nicht angenommen werden. Vielmehr wird Thomas durch die Auffassung, daß Gott in keiner Weise, auch nicht um eines höheren Gutes willen, das sittlich Böse wollen kann, zur Folgerung geführt, daß Gottes Vorherwissen der Sünde die Ursache ist, daß einige zur ewigen Strafe bestimmt worden. [5]

[1] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 342 (E. A. 621): Neque inter nos disputatur occultone Dei iudicio citra propriam culpam pereant homines (quod non modo falsum esse concedimus, sed tanquam foedum sacrilegum detestamur) sed an impii qui voluntarie peccando iram Dei in se provocant, iam olim iusta quidem sed incognita de causa divinitus reprobati fuerint. cfr. ibid. 310 (E. A. 611 a); Inst. Chr. II, 4, 1.

[2] Rom. 9: 23: .... dubium tamen non est quin utraque praeparatio ab arcano Dei consilio pendeat. Alioqui dixisset Paulus reprobos se dedere vel proiicere in exitium. Nunc vero significat antequam nascantur iam suae sorti addictos esse. cfr. Inst. Chr. III, 22, 11.

[3] Inst. Chr. III, 23, 12: .... Non desinunt perpetuis suis flagitiis iram Dei in se provocare, et evidentibus signis confirmare quod iam in se latum est Dei iudicium. ....

[4] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 291 (E. A. 605 a): Sed perperam inde ac inscite colliget quispiam obdurationis initium ab illa malitia, qua si non ipsius malitiae occultior esse causa, naturae corruptio: quasi etiam non ideo in corruptione demersi manerent, quia arcano Dei consilio, antequam nascerentur reprobi non eruuntur. cfr. Anm. 4, S. 294.

[5] I Sent. 40, 4, 1: .... quia malum non subiacet providentiae ut intentum, vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum; ideo reprobatio est tantum praescientia culpae et non causa; cfr. de Verit. q. 6, art. 4.

Während Calvin die Auserwählung der Bestimmung zur ewigen Strafe gegenüberstellt, muß, wie bereits oben angedeutet, bei Thomas unterschieden werden zwischen Nicht-Auserwählung und Bestimmung zur Strafe. Dieser Unterschied ist von der größten Tragweite und man darf Thomas' Ansicht nicht verwechseln, z. B. mit der des Arminius. Lehrte doch dieser, daß Gott bestimmt hatte « de sauver les fidèles, c'est-à-dire ceux qui se convertiront et croiront librement par l'aide de sa grâce et de damner les infidèles, c'est-à-dire ceux qui ne se convertiront pas et ne croiront pas, parce qu'ils rejettent la grâce de Dieu qui les rendrait capables d'arriver à la conversion et à la foi ».[1] Dieser Ansicht zufolge sind deshalb einige nicht auserwählt worden, weil Gott vorhergesehen hätte, daß sie nicht glauben würden. Dies bedeutet nichts anderes, als Gott abhängig machen vom Geschöpfe, auf das es in letzter Linie ankommt, ob Gott es auserwählen oder verwerfen darf. Thomas hingegen hält Gottes Unabhängigkeit aufrecht. *Auserwählung* und *Nicht-Auserwählung, beide* hangen ab von Gottes *souveränem Willen.*[2] Die *Bestrafung* der Nicht-Auserwählten jedoch wird von Gott bestimmt auf Grund seines Vorherwissens der Sünden. Aber diese Sünden folgen, *nicht aus der Nicht-Auserwählung als solcher*, sondern aus einem davon ganz unabhängigen Grunde, so daß diejenigen, die nicht auserwählt sind, *dadurch allein noch nicht* verdammt zu sein brauchen.

Wie schon erwähnt, bedurfte der Mensch nach Thomas vor der Sünde Adams der Gnade nicht, um die Sünde meiden zu können, da ihm die von Natur aus zu Dienste stehenden Kräfte[3] hiezu genügten. Nach dem Falle aber, wo der Antrieb zur Sünde im Menschen sich regt, kann er ohne Gnade nicht lange ohne Sünde leben.[4] Der Grund dieses Unvermögens ist also von der Nicht-Auserwählung als solcher vollkommen unabhängig; er findet sich in den Auserwählten ebensowohl wie in den Nicht-Auserwählten. Wäre es demnach möglich, daß ein Nicht-Auserwählter ohne Sünde stürbe, so würde er tat-

[1] *Oppenraay*, La doctrine de la Prédestination dans l'Eglise réformée des Pays-Bas (Louvain 1906), p. 146.

[2] Wir werden hierauf unten nochmals zurückkommen.

[3] Vgl. Anmerkung 1 u. 2, S. 293.

[4] S. Th. I, II, 109, 8: Antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. cfr. S. c. Gent. III, 150, 160; de Verit. q. 24, art. 12.

sächlich nicht das Leben erlangen — ist er doch nicht auserwählt; aber ebensowenig würde er verworfen sein.[1] Dieser Fall kann aber auch nach Thomas tatsächlich nicht eintreten, da jeder Mensch bei seinem Tode *wenigstens* mit der Erbsünde befleckt ist; so die kleinen Kinder, die, bevor sie den Vernunftgebrauch erlangt haben, ohne Taufe sterben. Im Gegensatz aber zu Calvin, der auch unter diesen, speziell im Hinblick auf den Glauben oder Unglauben der Eltern, Auserwählte und Verworfene erkennt[2], betrachtet Thomas sie mehr als *Nicht-Auserwählte — Nicht-Verworfene*. Um der Naturschuld willen, womit sie befleckt sind und die sie persönlich der Gnade beraubte, können sie das ewige Leben nicht erlangen. Dies ist an und für sich wohl eine große Strafe, wird aber von ihnen nicht als solche erkannt und deshalb empfinden sie darüber denn auch keinen Schmerz.[3] Persönlich aber haben sie nie gesündigt und erleiden deshalb dafür auch keine Strafe. Sie erleiden denn auch nach Thomas, was ihre natürliche Seligkeit betrifft, keinen Verlust.[4]

Hieraus geht ganz deutlich hervor, daß, während es dem Menschen nach Calvins Lehre *kraft der Nicht-Auserwählung als solcher* unmöglich ist, ohne Sünde zu sein[5], dies bei Thomas aus der Nicht-Auserwählung als solcher *nicht* folgt. Und deshalb muß in Thomas' Lehre zwischen der Nicht-Auserwählung und der Verwerfung nicht zwar das Wollen — denn das ist für Thomas undenkbar — wohl aber die Zulassung und hiemit das Vorherwissen der Sünde einen Platz haben.[6]

3. Verwerfung und Gnade.

Haben wir damit den Unterschied zwischen Thomas' und Calvins Verwerfungslehre und seinen eigentlichen Grund, d. h. Gottes Verhältnis zur Sünde dargelegt, so müssen wir nunmehr noch eine Folge

[1] De Malo q. 5, art. 1 ad 15.

[2] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 309-310 (E. A. 610 b-611 a): Quum eadem nascendi et moriendi conditio fuerit parvulis qui Sodomae et Jerosolymae mortui sunt: nec quicquam in eorum operibus dispar: cur aliis ad dextram suam stantibus, alios ad sinistram Christus extremo die segregabit? De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 312 (E. A. 644 b).

[3] De Malo q. 5, art. 1 ad 3.

[4] De Malo q. 5, art. 3 ad 4: Pueri in originali decendentes, sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt. cfr. ibid. corp. art. et ad 1.

[5] Inst. Chr. III, 24, 14. cfr. Anm. 4, S. 295.

[6] In Rom. c. 9, lect. 2.

dieses Unterschiedes hervorheben, nämlich die Auffassung beider Theologen von der *Spendung* und *Wirksamkeit der Gnade*.

In vollster Übereinstimmung mit seiner Lehre von der Auserwählung und Verwerfung und im engsten Zusammenhang mit seiner Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung und vom Unvermögen des noch nicht wiedergeborenen Menschen, nicht-schlechte Werke zu tun, lehrt Calvin, daß die Gnade der Rechtfertigung nur den zum Leben Prädestinierten verliehen werde.[1] Auch ist die Leitung durch den Heiligen Geist ihr eigentümliches Privileg.[2] Nicht daß Calvin die Verworfenen von jeder göttlichen Gabe ausschlösse, denn er anerkennt ausdrücklich die Tatsache der Verkündigung des Wortes Gottes; aber solche Gaben Gottes werden ihnen nur verliehen, um das göttliche Urteil zu verschärfen.[3]

Mit dieser beschränkten Spendung der Gnade steht Calvins Meinung von deren Wirksamkeit in Zusammenhang. Wo Gott seine Gnade spendet, da wirkt sie auch « efficaciter afficiendo ». Gott bewegt nach Calvin den Willen nicht, wie man das viele Jahrhunderte hindurch gelehrt und geglaubt hatte, so, daß es ihm frei stünde, auf die Gnade einzugehen oder ihr zu widerstreben, sondern sie bewegt den Willen « efficaciter ».[4] Und wenn Calvin gleich wie Thomas bestreitet, daß die Gnade der Beharrlichkeit vom Menschen verdient werden könne, dann fügt er hinzu, daß dieser Irrtum seinen Grund in der falschen

[1] De Scandalis C. R. XXXVI, 38-39 (E. A. 75 b) : .... Dominus Scripturis patefecit : Nos scilicet esse omnes perditos nisi quos ad vitam eligendo a morte redimit : ad eos Christi gratiam solos pervenire, qui gratuita electione, antequam nascerentur ad salutem praeordinati fuerant : alios, sicuti sunt aeterno exitio destinati, in suis peccatis manere. Inst. Chr. II, 2, 6; 3, 8.

[2] Inst. Chr. II, 3, 10 : Haec est sane electorum praerogativa, ut per Spiritum Dei regenerati, ipsius ductu agantur ac gubernentur. De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 310 (E. A. 611 a).

[3] Inst. Chr. III, 24, 2 : Hic ergo iam se exerit immensa Dei bonitas, sed non omnibus in salutem : quia reprobis manet gravius iudicium, quod testimonium amoris Dei repudient.

Sect. 8 : Est enim universalis vocatio, qua per externam verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis materiam proponit. De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 318-19 (E. A. 614). — Man darf vielleicht einen Niederschlag hievon sehen in der « Lettre des pasteurs de Hollande à Théodore Bèze » über Dirck Volckertz Coornhert : « Ipsum verbum Dei in ruinam fit et mortis odorem (bei *De Vries*, Genève pépinière du Calvinisme Hollandais, Fribourg, Suisse 1918, II, 270).

[4] Inst. Chr. II, 3, 10 : Ac voluntatem movet, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari : sed illam efficaciter afficiendo.

Meinung habe, als ob wir es in unserer Hand hätten, Gottes Gnade anzunehmen oder zurückzuweisen.[1] Kurz, wir können sagen, daß nach Calvin die Gnade *nicht allen* gegeben wird ; allein, wo sie gegeben wird, da ist sie *voller Tatkraft.*

Und gerade hierin besteht der Gegensatz zu Thomas : nach Thomas steht die Gnade *allen* zur Verfügung, aber *nicht überall* ist sie tatkräftig. Doch steht Thomas' Auffassung nicht weniger im Einklang mit seiner Prädestinationslehre als diejenige Calvins mit seiner Lehre. Dies geht vielleicht am deutlichsten aus der Art und Weise hervor, wie beide Theologen die nämlichen Worte Pauli erklären : « Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen » (I. Tim. 2, 4). Calvin spricht diesen Worten die allgemeine Geltung ab und schließt sich der Erklärung Augustins an, daß Gott (nach der Auffassung Pauli) will, daß Menschen jeden Ranges und Standes selig werden.[2] Diese Erklärung steht überhaupt im Einklang mit Calvins Lehre, daß Gott bestimmt habe, die einen selig zu machen und die andern zu verwerfen. Thomas führt diese Auslegung an, gibt aber als seine eigene Ansicht zu erkennen, daß Gott die Seligkeit *aller Menschen* will, und zwar vermöge der sogenannten « voluntas antecedens ».[3]

Es ist nach Thomas möglich, daß eine Sache *an und für sich* gut oder schlecht ist, während unter bestimmten Umständen gerade das Gegenteil der Fall ist. So ist es an und für sich gut, daß ein Mensch am Leben bleibt, und schlecht, daß er getötet wird. Wenn aber ein Mensch eine Gefahr für das allgemeine Wohl bedeutet, dann ist es ein Vorteil, wenn er getötet wird, und es wäre ein Schaden, wenn er am Leben bliebe. Wie man auf diese Weise von einem gerechten Richter sagen kann, daß er mittels der « voluntas antecedens », d. h. absolut gesprochen, will, daß alle Menschen am Leben bleiben, mittels der « voluntas consequens » aber, d. h. mit Rücksicht auf die besonderen Umstände, will, daß dieser oder jener Übeltäter stirbt[4], so kann man

[1] Inst. Chr. II, 3, 11 : .... Sed enim quoniam inde natus est (ille error) quod putabant in manu nostra esse respuere vel accipere oblatam Dei gratiam, hac opinione explosa, ille quoque sponte sua corruit. Act. Syn. Trid. C. R. XXXV. 474 (E. A. 250 a).

[2] Inst. Chr. III, 24, 16.

[3] S. Th. I, 19, 6 ad 1 ; I. Sent. 46, 1, 1 ad 1. cfr. *van Noort*, De Deo Uno et Trino[3]. (Bussum 1920), Nr. 113.

[4] S. Th. I, 19, 6 ad 1 : Aliquid autem potest esse in prima sua consideratione secundum quod absolute consideratur, bonum aut malum, quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e con-

auch von Gott mit Bezug auf die Prädestination in ähnlicher Weise reden. Absolut gesprochen, mit Rücksicht auf die menschliche Natur will Gott, daß alle Menschen selig werden; aber mit Rücksicht auf die Umstände will er nur denjenigen selig machen, der dazu seine Einwilligung gibt. Und dies setzt das Vorherwissen der Werke voraus, wie das im ersten Teile dieser Studie dargelegt worden, nämlich das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Teile der Gesamtwirkung der Prädestination unter sich. Wir können deshalb nicht sagen, daß es einen doppelten göttlichen Willen gebe; denn der Unterschied besteht bloß in der Betrachtung des Willensobjektes. Die sogenannte Voluntas antecedens, mit welcher Gott die Seligkeit aller Menschen will, ist denn auch nicht ganz ohne Wirkung, denn sie ist die Ursache, daß jede individuelle menschliche Natur auf das Heil hingeordnet ist, Ursache auch von all den Gaben der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung, die zum Heile führen können.[1] Thomas geht denn auch so weit zu lehren, daß Gott, soviel auf ihn ankommt, allen ohne Ausnahme die Gnade zu erteilen gewillt ist, wenn der Mensch der Gnade kein Hindernis in den Weg stellt.[2] Folgerichtig lehrt er

trario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est ei occidi, et malum est ei vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi.

[1] I. Sent. 46, 1, 1: Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens qua omnes homines salvos fieri vult, secundum Damascenum. Et huius voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia, quam gratuita, sicut potentiae naturales, et praecepta legis et huiusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur: bonum enim est eum qui se praeparat, et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae, nolentem vero, et resistentem non est bonum salvari, quia iniustum est. Et quia hoc modo de se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum: ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum non tanquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti, ut supra dictum est. cfr. de Verit. q. 23, art. 2 c et ad 2.

[2] S. c. Gent. III, 159: Deus enim quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur. Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant. — Man erinnere sich, daß im Sinne Thomas' die Gnade nur demjenigen verweigert wird, der sie nicht haben will. Vgl. Anm. 4, S. 293.

auch, daß, falls einer die Gnade nicht hat, die er braucht, um die Gebote zu befolgen, dies nur seiner eigenen Schuld zuzuschreiben ist.[1]

Aus dieser Auffassung von der Wirksamkeit der voluntas antecedens ergibt sich auch, daß viele die Gnade der Rechtfertigung erhalten, die leider in ihr nicht beharren[2] und deshalb auch nicht das Heil erlangen.[3] Anderseits gibt es auch solche, die diese Gnade nie bekommen, diejenigen nämlich, die in ihrem Unglauben beharren; denn ohne Glauben ist keine Rechtfertigung möglich.[4] Man beachte aber, daß nach Thomas keiner, außer durch seine eigene Schuld, im Unglauben verharrt. Ist doch Gott, wie Thomas lehrt, bereit, den in Urwäldern, fern von jeder Kultur lebenden Wilden eine innerliche Offenbarung zu geben oder einen Missionär zu senden, vorausgesetzt, daß sie das nicht selber verhindern.[5]

Das Eingehen aber auf die göttliche Gnade oder das Zurückweisen derselben, das Thomas dem Vermögen des Geschöpfes zuerkennt, versteht er überhaupt nicht in dem Sinne, in welchem es Calvin bekämpft. In diesem von Calvin bekämpften Sinne würde *Gott allerdings vom Menschen abhängig* und ergäbe sich unwillkürlich die Vorstellung, über die Calvin spottet, als ob Gott mit ausgestreckter Hand wartete, bis es dem Menschen gefalle, sie zu ergreifen.[6] So aber will Thomas seine Ansicht nicht verstanden wissen. Haben wir doch oben gesehen, daß, wo die Gnade den Menschen zu tatsächlichem Handeln führt, sie dies *aus sich selber, unabhängig vom Geschöpfe* tut. Ist doch auch das Eingehen-wollen auf die Gnade ein Werk Gottes.[7] Kann man auch nach Thomas mittels des liberum arbitrium die göttliche Gnade *weder verdienen noch erlangen*, so ist es dem Menschen, wie

[1] De verit. q. 24, art. 14 ad 2: Recte homo corripitur, qui praecepta non implet, quia ex eius negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata quantum ad modum. [2] S. Th. I-II, 109, 10, in fine.

[3] De Verit. q. 6, art. 4 ad 2; ad 3; q. 7, art. 7 ad 2; S. Th. I, 24, 2 ad 3.

[4] S. Th. I-II, 113, 4 et 8; ibid. II-II, 10, 1. — Vgl. Heft II, S. 202, Anm. 1.

[5] De Verit. 14, 11 ad 1: Hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus (scilicet in silvis vel inter bruta animalia), ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. cfr. II. Sent. 28, 1, 4 ad 4; Rom. c. 10, lect. 3.

[6] Inst. Chr. II, 3, 10: Illud ergo toties a Chrysostomo repetitum repudiare necesse est: quem trahit, volentem trahit, quo insinuat Dominus porrecta tantum manu expectare, an suo auxilio iuvari nobis adlubescat.

[7] De Verit. q. 6, art. 2 ad 11: Hoc ipsum quod est velle accipere gratiam est nobis ex praedestinatione divina.

schon gesagt, doch möglich, das Empfangen derselben zu verhindern. [1] Heißt es doch von einigen : « Gehe weg von uns, denn die Erkenntnis deiner Wege wollen wir nicht » (Job 21, 24).

Schon oben [2] haben wir dargelegt, daß nach Thomas auch da, wo die Gnade zu tatsächlichem Handeln führt, die *Möglichkeit* bestehen bleibt, ihr zu widerstreben, obschon um des nicht zu vereitelnden Gnadeneinflusses Gottes willen diese *Möglichkeit* nie zur Tatsache wird. Hier aber stoßen wir auf eine Gnade, die *tatsächlich* zurückgewiesen wird. Dies hat aber seinen Grund *nicht in Gottes Abhängigkeit* vom Geschöpfe. Das wäre undenkbar für Calvin, ebenso wie für Thomas. Hier kehrt das Problem von Gottes Verhältnis zur Sünde wieder : Das Geschöpf widerstrebt der Gnade, weil Gott dieses Abweichen von seinem Einfluß erstursächlich zuläßt, obschon er das nicht zu tun brauchte. Ist er doch nach Thomas mächtig, den Willen des Geschöpfes umzustimmen, so daß es auf die Gnade eingehen will. [3]

Im folgerichtigen Anschluß an die Verwerfungslehre beider Theologen ergibt sich ihre beiderseitige Auffassung von der Spendung der Gnade. Nach Calvin schließt Gott die Verworfenen einfach von seiner Gnade aus ; sind sie doch nach seiner Auffassung verworfen, weil Gott sie von der Erbschaft, die er seinen Kindern zubereitet, ausschließen will. Wir sollen, meint Calvin, die Menschen belehren, daß Gottes Güte *für jeden, der sie sucht*, bereit ist ; allein tatsächlich suchen sie nur jene, die von der göttlichen Gnade dazu geführt werden [4] ; und das sind, wie gesagt, die Auserwählten. Nach Thomas aber will Gott *allen, auch jenen, die sie nicht suchen*, die Gnade geben, obschon tatsächlich nur diejenigen sie erlangen, die ihr den Zugang nicht verwehren. [5]

(Fortsetzung folgt.)

[1] S. c. Gent. III, 159 : Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat.

[2] Heft II, p. 203 f.

[3] I. Sent. 40, 4, 2 : .... quem tamen defectum Deus non impedit, tamen impedire posset, ne impedimentum naturae caedat.

[4] Inst. Chr. II, 3, 10 : Docendi quidem sunt homines, expositam esse Dei benignitatem omnibus sine exceptione, qui eam quaerunt ; sed quum ii demum quaerere incipiant, quibus caelestis gratia aspiravit, nec haec saltem portiuncula de eius laude decerpenda erat. Haec est sane electorum praerogativa ut per Spiritum Dei regenerati, ipsius ductu agantur et gubernantur.

[5] S. Th. I, 49, 2 ad 3 : Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem.

S. Th. II, II, 24, 10 : Deus enim non plus se avertit ab homine, quam homo avertat se ab ipso. cfr. S. c. Gent. III, 159.

Der Meßritus.

Von Dr. Gebhard ROHNER, a. Regens.

III. Die heilige Wandlung.

Durch die Opferung ist das heilige Meßopfer als unser Opfer *zubereitet* worden ; unser Glaube an die Offenbarung Gottes über das heilige Opfer, unsere Opfergesinnung, unser Verlangen, am blutigen Opfer Christi innigsten Anteil zu haben, ist geweckt, gestärkt, lebendig.

Nun beginnt *der zweite Hauptteil* der heiligen Messe, in welchem die große Gottestat, das Opfer Christi am Kreuze unter den Gestalten von Brot und Wein als *unser Opfer* vollbracht wird.

1. Die Einleitung dazu ist

die Präfation, ein Lob- und Dankgesang vorzüglichster Art. Was soll dadurch bewirkt werden ? Der hl. Thomas sagt : « In der Präfation wird das Volk zur gottfreudigen Opfergesinnung aufgemuntert. »[1] Die Kirche, vom Heiligen Geiste geleitet, kennt das Menschenherz. Sie weiß, wie das Versenktsein ins Irdische, die Niedergeschlagenheit des Gemütes den Menschen ganz und gar hindert, sich zu Gott und zu den großen Geheimnissen Gottes zu erheben. Darum wird sie nicht müde, bei der Feier des großen Opfers die Herzen der Gläubigen immer wieder aus der Niederung des Irdischen und der Traurigkeit aufwärts zu ziehen, eingedenk des Wortes : « Seid nicht traurig ; denn die Freude im Herrn ist unsere Stärke. »[2] So geschieht es in besonderer Weise durch die Präfation. Die Erfahrung lehrt, daß tatsächlich das gläubige Volk mächtig ergriffen wird von der schön gesungenen Präfation und in eine ganz eigene, einfach gottfreudige Stimmung versetzt wird, wie sie eben für die Feier des größten Geheimnisses *unseres* Heiles paßt. Ein Kenner der Verhältnisse hat einmal gemeint, eine schön gesungene Präfation ergreife und wirke wie eine Predigt. Wenn dies auch bei der Stillmesse nicht gilt, so fühlt sich doch das katholische Volk, das gläubig mitmacht, bei der Präfation gehoben, und wenn

[1] St. Th. III. 83, 4 : « In Praefatione excitatur populus ad devotionem ».

[2] II. Esdr. 8, 10 : « Nolite contristari ; gaudium enim Domini est fortitudo nostra. »

beim «Sanctus» die Klingeln ertönen, so fühlen alle in freudig-andächtiger Stimmung, daß ein großer Augenblick naht, daß ein großes Geheimnis vor uns und an uns und in uns gefeiert wird.

Die Präfation wird an das Stillgebet (Secreta) angeschlossen, indem die letzten Worte «per omnia saecula saeculorum» (von Ewigkeit zu Ewigkeit) laut gebetet und gesungen werden, damit das Volk das bestätigende «Amen» beifügen könne. Durch das «Dominus vobiscum» (der Herr sei mit euch) wünscht der Priester dem anwesenden Volke wieder den Heiligen Geist [1], den Geist der Wahrheit und die einigende Liebe, damit alle miteinander recht acht haben auf den kommenden Lobgesang, denselben verstehen und mit der richtigen Gesinnung anhören.

Durch «et cum Spiritu tuo» gibt das Volk gleichsam den Heiligen Geist mit den eigenen Gesinnungen und Wünschen und Bitten an den Priester zurück, d. h. alle beteuern feierlichst, daß sie sich in den Lobgesang des Priesters einschließen und mit Freude an demselben teilnehmen. Der Mahnruf «Sursum corda» (aufwärts die Herzen) und die Antwort «habemus ad dominum» (wir haben sie zum Herrn erhoben), wollen aller Herzen mit doppelter Andacht zu Gott und dem Himmel zukehren, von wo nun bald das «mysterium tremendum» (das erzitternmachende Geheimnis) niedersteigen soll. Es ist ein gegenseitiges Sich-Entzücken zur Andachtswärme. [2] Möchte nur die Antwort «habemus ad dominum» immer wahr sein!

Dann folgt die Aufforderung *zur Danksagung*: «gratias agamus», «Laßt uns Dank sagen dem Herrn unserm Gott». «Es ist würdig und recht.» Lob und Dank gegen Gottes Güte kommt hierauf in wunderbarer Weise zum Ausdruck. Warum aber gerade *Lob und Dank?* Offenbar deshalb, weil die dankbare Gesinnung das Herz am meisten freudig bewegt und erhebt und für die Anbetung und die Sühne am besten vorbereitet. Der Gedanke an das, was Gottes Barmherzigkeit zu unserem Heile getan und noch tut, muß unwiderstehlich das Herz erfassen und Gott gegenüber in die richtige Stimmung versetzen und zur vollständigsten Hingabe an ihn durch Christum den Gekreuzigten ermuntern. Diese Dankesgesinnung der Präfation ist daher anbetende und lobende und versöhnende. [3]

[1] Aber der Priester wendet sich dabei nicht mehr zum Volke, weil er sich ja ins Heiligtum zurückgezogen hat.

[2] St. Thom. III. 83, 4 ad 5.

[3] Einige Theologen meinen zwar, das «Danksagen» (gratias agere) sei hier in einem besonderen Sinne zu nehmen und bedeute unmittelbar «Anbetung»

Zuerst werden wir erinnert, daß es unsere Pflicht ist, immer und überall Dank zu sagen durch Christum unsern Herrn. Dann wird das Geheimnis des betreffenden Festtages oder der Festzeit oder des äußern Anlasses uns vor Augen geführt, z. B. die Großtat der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die große übernatürliche Bedeutung des Fastens, die unendlichen Verdienste des Leidens und Sterbens Christi, die glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt des Erlösers, die welterneuernde Ausgießung des Heiligen Geistes, die ewige Herrlichkeit und Majestät der heiligsten Dreifaltigkeit usw. Alle diese Geheimnisse werden in so packender Eigenart dargestellt, daß sie unwillkürlich das Menschenherz aus der beklemmenden Tiefe der irdischen Armseligkeit zu wahrer innerer Freude an Gottes Güte erheben ; sie reißen unsere Herzen zu freudigem Danke hin. Alle diese Geheimnisse sind ja zu unserem ewigen Heile, zu unserer ewigen Freude geoffenbart. Im Anschlusse daran werden wir eingeladen, mit allen Engelchören zu jubeln und zu singen über Gottes Größe und Güte und miteinzustimmen in das dreimal « Heilig » des Himmels — ein lautes Bekenntnis der freudigen Hoffnung, daß auch wir berufen sind, durch die Kraft des heiligen Kreuzesopfers wirklich einmal an diesem ewigen Jubellied teilzunehmen.

2. « Sanctus und Benedictus ». —

a) Das « Heilig » bedeutet hier nicht etwa bloß die Eigenschaft Gottes, vermöge welcher er das sittlich Gute liebt und das sittlich Böse haßt und verabscheut ; es ist im physischen Sinne zu nehmen. « Heilig sein » überhaupt heißt rein sein von jeglicher Befleckung, also rein sein von allem, was der Natur des Heiligen widerstrebt.[1] Dem Wesen Gottes aber ist alles « Nichtsein » zuwider. Die Heiligkeit Gottes besagt also die Reinheit von allem « Nichtsein », und Gott ist heilig, weil er « actus purissimus », die unendliche Seinsfülle, die dem Wesen Gottes eigen ist, die unendliche Vollkommenheit ist. Also « heilig » heißt hier : « O unendlich Vollkommener, o actus purissimus ! »

und tiefste Verehrung Gottes, der höchsten Majestät ; « Eucharistie » besage deshalb nicht so fast das « Sakrament der Danksagung », sondern vielmehr « das Sakrament der Anbetung ». Doch, wenn man durch die Danksagung Gott als Urquell und Spender alles Guten, auch der Verzeihung der Sünden, anerkennt und verehrt — wie es in Wirklichkeit sein soll —, dann ist es nicht nötig, dem « gratias agere » jene Gewalt anzutun.

[1] St. Thom. II-II. 81, 8.

b) Dreimal « heilig » wird Gott genannt nach einer Vision bei Isaias 6, 3 [1], ein Hinweis, daß ein und dieselbe unendliche Seinsfülle Gottes in drei Personen ist ; Gott ist dreieinig.

c) « Herr, Gott der Heerscharen », d. h. der Engelscharen, aber auch der Gestirne.

d) « Himmel und Erde usw. », d. h. der Himmel und die ganze Erde widerspiegeln die Größe und Herrlichkeit Gottes. Seine verschiedenen Eigenschaften zeigen sich in der wunderbaren Abstufung der Geschöpfe vom Himmel bis auf die Erde, von den Engeln bis zum niedrigsten Geschöpfe der Erde, in der Natur und Übernatur.

e) « Hosanna in der Höhe » ; gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn. » Diese Worte sind entnommen dem Ps. 117, 25 und 26. Mit denselben haben einstmals die Juden dem menschgewordenen Gottessohne bei seinem feierlichen Einzuge in den Tempel von Jerusalem als dem verheißenen Messias entgegengejubelt, ihn bekannt als den versprochenen Erlöser und ihn ausgerufen als den König Israels. « Heil ihm, dem Sohne Davids, durch den, der in der Höhe wohnt. » Heil ihm, der da kommt von Gott uns gesandt ! [2] Hosanna bedeutet dasselbe, was die deutsche Sprache ausdrückt mit : « Er lebe hoch », die lateinische mit : « Vivat », die italienische mit : « Evviva ». Mit den gleichen Worten lehrt uns die heilige Kirche kurz vor der heiligen Wandlung gläubigen und freudigen Herzens dem Heiland entgegenzujubeln als demjenigen, der nun bald kommen wird im Auftrage des himmlischen Vaters, uns wahrhaftig zu erlösen, in uns die Erlösungstat zu vollbringen, das heilige Kreuzesopfer uns zuzuwenden.

f) Den Worten des Priesters entsprechen die Handlungen und Gebärden. Bei der Präfation hält der Priester die Arme ausgebreitet als Zeichen des jubelnden Dankes. Beim Sanctus verneigt er sein Haupt zum Zeichen der Anbetung und der Ehrfurcht vor dem unendlich vollkommenen, « dem Heiligen ». Der Priester betet das Sanctus mit halblauter Stimme ; er betet es eben nur mit den Altardienern, mit denen er sich vom Volke ins Heiligtum zurückgezogen hat. Beim Benedictus erhebt der Priester wieder das Haupt, um dadurch anzudeuten die freudige, vertrauensvolle Stimmung, welche der nahende, beglückende Erlöser in uns bewirkt. Er bezeichnet sich dabei auch

[1] Isaias 6, 3 : « Et clamabant alter ad alterum, et dicebant : Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus exercituum ; plena est omnis terra gloria eius. »

[2] Math. 21, 9 ; Marc. 11, 10 ; Luc. 19, 38 ; Joh. 12, 13.

mit dem heiligen Kreuzeszeichen, um den Glauben zu bekennen, daß das nahende Glück durch das heilige Kreuzesopfer uns zukommt.

3. In dieser freudig-gehobenen Gesinnung beginnt nun der Priester « *den Kanon* ».

a) Damit bezeichnet man die drei Gebete **vor** und die drei Gebete **nach** der heiligen Wandlung. Sie heißen « Kanon », weil sie feststehend, unveränderlich sind, nicht wechseln nach der Tagesfeier oder dem Festanlasse, wie andere Gebete der heiligen Messe. Sie sind also wie eine Regel = Kanon. Sie sind der älteste und ehrwürdigste Teil der ganzen Meßfeier. Seit Papst Gregor I. ist der Kanon bis auf den heutigen Tag unverändert geblieben.

b) Der ganze Kanon wird *stille* gebetet ; denn, sagt der hl. Thomas, « In der heiligen Messe gehört einiges zum Amte des Priesters allein ; deshalb werden die Gebete, welche darauf Bezug haben, *stille* vom Priester gebetet ». [1]

c) Fast während des ganzen Kanons betet der Priester mit ausgebreiteten Händen. « Das erinnert », sagt St. Thomas, « an die Ausbreitung der Arme Christi am Kreuze ; und wenn er die Hände zum Gebete erhebt, so soll dadurch angedeutet werden, daß sein Gebet für das Volk zu Gott emporsteigt, nach dem, was in Exod. 17, 11 geschrieben steht : Wenn Moses die Arme erhob, dann siegte Israel. » [2] Hie und da, wenn der Inhalt der Gebete es verlangt, beugt sich der Priester tief oder verneigt das Haupt oder faltet die Hände vor der Brust, blickt auf zum Kreuze oder auf das heiligste Sakrament. « Das ist die Haltung desjenigen, der inständig und demütig fleht, und erinnert an die Demut und den Gehorsam Christi, um dessetwillen er gelitten hat. » [3] Zuweilen legt der Priester die Hände auf den Altar ; es ist dies das Zeichen der innigsten Vereinigung mit Christus, dessen Sinnbild der Altar ist. Ganz besonders wird die Liebesvereinigung mit Christus bezeichnet durch den Altarkuß.

[1] St. Thom. III. 83, 4 ad 6 : « Quaedam pertinent ad solum sacerdotem, sicut oblatio et consecratio ; et ideo quae circa haec sunt dicenda, *occulte* a sacerdote dicuntur. »

[2] St. Thom. III. 83, 5 ad 5 : « Quod sacerdos brachia extendit, post consecrationem significat extensionem brachiorum Christi in cruce. Levat etiam manus orando, ad designandum quod oratio eius dirigitur pro populo ad deum, secundum illud Exod. 17, 11, *cum levaret Moyses manus, vincebat Israel.* »

[3] St. Thom. III. 83, 5 ad 5 : « Quod autem manus interdum jungit, et se inclinat, est *suppliciter et humiliter orantis* et designat humilitatem et obedientiam Christi, ex qua passus est. »

d) Öfters macht der Priester das Kreuzzeichen über die Opfergaben. Der hl. Thomas sagt dazu : « Weil die Verwandlung des Brotes und Weines und die gütige Aufnahme dieses Opfers von seiten Gottes und die Wirkungen desselben durch die Kraft des Kreuzes Christi bedingt sind, so gebraucht der Priester, so oft etwas vom Gesagten erwähnt wird, das Kreuzzeichen. Doch *nach der Wandlung* wird dasselbe nicht etwa angewendet, um das heilige Sakrament — also Christus — zu segnen, sondern nur, um an die Kraft des Kreuzes Christi und an die Art des Leidens Christi zu erinnern. »[1] — So ist der Priester während des Kanons wie eine Orante der Katakomben, so recht der Ausdruck der innern Sammlung, der Ausdruck der gläubigen Hingabe an Gott, der Ausdruck des flehenden Vertrauens auf die allmächtige Barmherzigkeit Gottes.

Nun zu den Gebeten des Kanons !

4. « *Te igitur, clementissime Pater.* »

a) Durch die Präfation ist eine opferfreudige und gottfreudige Stimmung in uns bewirkt. Deshalb beginnt der Priester mit « Te *igitur* » (Dich *also*), um den engsten Anschluß an den vorausgehenden Dankes- und Jubelhymnus herzustellen, in sehnsüchtiger Erwartung « unseres » Erlösers, « der da kommen wird im Namen des Herrn » Tiefgebeugt, demütig und vertrauensvoll fleht er : « Dich also, mildester Vater, bitten wir .... daß Du wohlgefällig ansehen und segnen wollest diese Geschenke, diese Gaben, diese heiligen unbefleckten Opfer. »

b) Mit diesem Gebete ist nochmals in klarster Kürze der Inhalt der ganzen Opferung zusammengefaßt, daß nämlich das Opfer Christi am Kreuze als *unser* Opfer Gott angenehm und wohlgefällig sei, als *unser* Opfer von ihm gesegnet werden möge. Es gilt daher von diesem Gebete, was schon bei der Opferung ausführlich erklärt wurde : *Nicht das Opfer Christi als solches* muß gesegnet werden ; es ist schon längst gesegnet vom Heiligen Geiste ; auch hat der himmlische Vater *das Opfer Christi als solches* schon längst wohlgefällig aufgenommen, aber als *unser* Opfer noch nicht. Das Opfer Christi als *unser* Opfer muß immer wieder gesegnet werden, d. h. *unser* Glaube und unsere Opfer-

[1] St. Thom. III. 83, 5 ad 3 et ad 4 : « Quod consecratio hujus sacramenti, et acceptatio hujus sacrificii et fructus ipsius procedit ex virtute crucis Christi, ideo ubicunque fit mentio de aliquo horum, sacerdos crucesignatione utitur. .... *Post consecrationem* non utitur crucesignatione ad benedicendum, ... sed solum ad *commemorandum* virtutem crucis et modum passionis Christi. »

gesinnung muß immer wieder bestärkt, vermehrt, vervollkommnet werden. « Wohlgefällig annehmen » heißt im Munde Gottes : wohlgefällig *machen*. Wir bitten daher mit dem Priester flehentlich, Gott möge *uns* in das ihm wohlgefällige Opfer Christi am Kreuze einschließen, *uns* an demselben lebendigen Anteil haben lassen und so möge es als *von uns* dargebracht, Gott wohlgefällig sein.

c) Auffallend möchte es sein, daß *drei Ausdrücke* für dasselbe Opfer gebraucht werden und zwar alle drei in der Mehrzahl. Diese drei Ausdrücke bezeichnen, wie bei der Opferung weiter ausgeführt wurde, den heiligsten Leib und das heiligste Blut Christi, nicht etwa Brot und Wein, aber den Leib und das Blut Christi als *unser* Opfer. Um nun die *ganze Innigkeit unseres Glaubens* und unserer freudigen Opfergesinnung auszudrücken, gebraucht die heilige Kirche drei Ausdrücke ; unser ganzes Herz geben wir hin. In der Mehrzahl stehen die Ausdrücke, weil eben *viele* durch « fides et devotio » am heiligen Opfer Anteil haben wollen, ja Unzählige Anteil haben können. Viele, Unzählige können daher sagen : « Unser Opfer. » Darum sagt der Priester auch : **Wir** bitten und flehen demütigst. Unter dem « wir » ist die ganze Kirche gemeint, in deren Namen und Auftrag der Priester das Opfer feiert und die Gebete spricht.

d) So sehen wir, daß das angeführte Gebet nochmals zusammenfassend unserer « fides et devotio » den lebhaftesten Ausdruck verleiht. Dies geschieht an dieser Stelle mit großer Weisheit. Es geziemt sich nämlich, daß gerade unmittelbar vor der heiligen Wandlung die « Meßapplikation » in ihrem ganzen Wesen klar hervortrete, weil die *tatsächliche* Wirkung der heiligen Wandlung davon abhängt. Es gehören nun dazu *zwei* wichtige Elemente, nämlich der Glaube und die Opferhingabe (fides et devotio) von seiten des Volkes, und der Willensakt der zuwendenden Meinung (intentio applicativa) von seiten des Priesters. [1]

Das erste Element ist durch die Opferung zubereitet und wird, wie oben gesagt, durch das « Te igitur » nochmals zusammenfassend erwähnt. Im folgenden Teil des Gebetes, der mit den Worten beginnt,

5. « *Imprimis quae tibi offerimus* » wird

a) *das zweite Element* der Meßapplikation, der zuwendende Willensakt (intentio applicativa) durch die heilige Kirche ausführlich dem

[1] Siehe darüber den Artikel « Die Meßapplikation » in « Divus Thomas », Jahrgang 1924, 4. Heft.

Priester anbefohlen. Dieser erklärt bestimmt, für welche Glieder der Kirche und für welche Anliegen derselben er das heilige Opfer darbringe. Der hl. Thomas sagt zu dieser Stelle: « Der Priester erwähnt im stillen jene, für welche das heilige Opfer dargebracht wird, nämlich für die ganze Kirche und jene, welche in der Kirche vorstehen, und dann ganz besonders einige, welche mitopfern oder für welche geopfert wird. »[1] Die genannten Worte, « *welche wir Dir darbringen* », sind nicht eigentlich ein Gebet, sondern der Ausdruck des Willens, die Meinung, was einer tut oder tun will. Also der Priester *will* (und wir mit ihm) das heilige Opfer darbringen für sich und für andere (voluntas sacrificandi et applicandi). Gewiß ist schon bei der Opferung die Applikation gemacht worden, pro vivis et defunctis, für die Lebenden und die Verstorbenen; aber, wie aus dem Wortlaute hervorgeht, mehr nur im allgemeinen; hier geschieht es im besonderen, um uns vor der Wandlung nochmals vor Augen zu führen, daß, je spezieller die Zuwendung des heiligen Opfers für einzelne gemacht wird, um so inniger sich der Glaube und die Opfergesinnung kundgibt, um so größer die Wirkung der heiligen Wandlung in den einzelnen ist.

b) Wer wird nun hier besonders erwähnt und dem Priester und allen Mitopfernden in das Herz und in den Mund gelegt? « *Zuvörderst für Deine heilige katholische Kirche*, welche Du auf dem ganzen Erdkreise im Frieden bewahren, beschützen, einigen und regieren wollest. » Die heilige Kirche wird hier verstanden als Gemeinschaft, als zusammengehöriger und zusammenwirkender übernatürlicher Organismus, was besonders deutlich wird durch Erwägung der Wirkungen, welche aus dem heiligen Opfer erwartet werden, nämlich

« *pacificare* », den Frieden verleihen und erhalten. Der Friede ist die Ruhe der Ordnung; also bitten wir, daß Ordnung herrsche in der heiligen Kirche und daher die richtige Überordnung und Unterordnung in Bezug auf die Vorgesetzten und Untertanen, in Bezug auf Kirche und Staat, in Bezug auf Eltern und Kinder usw. Von dieser richtigen, freudigen Ordnung hängt der Friede ab und damit alles Glück in der Kirche.

« *custodire* », beschützen und beschirmen vor allen Feinden, d. h. vor allen jenen, welche diese von Gott gewollte glückbringende Ordnung

[1] St. Thom. III. 83, 4: « Deinde sacerdos secreto commemorat primo pro quibus hoc sacrificium offertur, sc. pro universali ecclesia et pro his qui in sublimitate sunt constituti (I. Timoth. 2, 2) et *specialiter* quosdam, qui offerunt vel pro quibus offertur. »

stören wollen, sei es von außen, sei es von innen ; « daß Du die Feinde der heiligen Kirche demütigen wollest ».

« *adunare* », einigen. Das geschieht und kann nur geschehen durch Glaube und Liebe. Wenn in allen Gliedern der heiligen Kirche der Verstand von denselben Glaubenswahrheiten erleuchtet und der Wille von derselben Gottes- und Nächstenliebe durchdrungen ist, dann besteht wahre Einigung. Einzig durch Glaube und Liebe kann auch die Vereinigung der Heiden und Ungläubigen mit der heiligen Kirche bewirkt werden.

« *regere* », regieren. Die heilige Kirche wird auf dem ganzen Erdkreise durch die Nachfolger der Apostel regiert. Sie kann als Gemeinschaft gar nicht gedacht werden ohne ihr sichtbares Oberhaupt und ohne die unter dem Oberhaupte stehenden Bischöfe und deren Gehilfen, die Priester.

c) Deshalb werden noch *besonders* erwähnt *der Papst und der Diözesanbischof und die Priester* (besonders Missionäre und Ordensleute) ; diese letzteren sind offenbar die rechtgläubigen und eifrigen Bekenner des katholischen und apostolischen Glaubens, wie es im Gebete am Schlusse heißt. Diesen allen wird also in *erster Linie* das heilige Meßopfer besonders *zugewendet, appliziert.*

d) An *zweiter Stelle* wird es besonders *zugewendet* allen jenen, welche im folgenden Abschnitte des Gebetes, im « *Memento vivorum* », « im Gedächtnis der Lebenden » genannt werden.

« Memento, Domine », gedenke, o Herr ». Durch diese Worte rufen wir dem ewigen Gott jene ins Gedächtnis, die uns besonders am Herzen liegen.

Wozu aber dies ? Es ist eine wunderschöne, eigenartig innige Anempfehlung unserer Lieben an die Güte Gottes. O Gott, gedenke ihrer, « für welche wir dieses Opfer darbringen oder welche es Dir darbringen » (pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium). « Memento » heißt hier offenbar dasselbe wie das « Memento mei, Domine » (« gedenke meiner, o Herr ») des rechten Schächers am Kreuze. « O Herr, gedenke meiner, wenn Du in Dein Reich kommst » [1], d. h. nimm auch mich in dasselbe auf. Also gedenke Deiner Diener jetzt bei der Feier des heiligen Opfers, das wir auch für sie darbringen und ihnen zuwenden ; laß sie reichlichen Anteil an demselben haben ; weise sie nicht zurück, wende Deinen Blick nicht von ihnen ab ; sieh

[1] Luc. 23, 42 : « Domine, memento mei, cum veneris in regnum tuum. »

hin auf ihren Glauben und ihren Opferwillen, der Dir ja bekannt ist ; denn « Du allein kennst die Herzen der Menschenkinder »[1] ; und nach dem Maße ihres Glaubens gib ihnen Versöhnung und Gnade aus diesem heiligen Opfer. Das ist der Sinn des « memento, Domine », und so haben wir in demselben *ausdrücklich die beiden Elemente der « Meßapplikation* », nämlich « Glaube und Opfergesinnung », sowie den zuwendenden Willensakt. Es geht daher nicht an, das « Memento » als bloße Fürbitte darzustellen. Man möge sich nicht verwirren lassen durch die Rubrik : « Er betet einige Augenblicke für jene, für die er zu beten sich vorgenommen hat. »[2] Das heißt nichts anderes als : Er *nennt* jene, für die er das heilige Opfer im besonderen *aufopfern will*, und erwähnt die besonderen Gnaden, die er durch das heilige Meßopfer für sie verlangen möchte und empfiehlt sie der besonderen Aufmerksamkeit Gottes *bei der heiligen Wandlung*.

e) Doch, welches sind nun jene, deren der Herr besonders gedenken soll ?

Es sind einmal die, welche *der Priester an dieser Stelle ausdrücklich nennt*, sei es, daß sie durch Bande des Blutes oder der Freundschaft oder der Dankbarkeit oder der Liebe ihm verbunden sind oder infolge pastoreller Tätigkeit ihm besonders am Herzen liegen. Je mehr nun « einzelne » erwähnt werden, um so größer ist die *tatsächliche* Wirkung der heiligen Wandlung. Doch damit sich das Memento nicht zu sehr in die Länge ziehe, ist es sehr geraten, diese « einzelnen » schon *vor* der heiligen Messe, vielleicht schon am Abende vorher, zu « *nennen* » und dann beim Memento einfach « *diese Genannten* » zu erwähnen. Da kann der Priester natürlich auch jene nennen, die sich ihm ins heilige Opfer besonders empfohlen haben, sei es durch ein Stipendium oder sonst durch Bitte. Dieses « *Nennen* » geschieht in aller Stille, mit schweigendem Munde, da es sich eben nur um eine Herzensangelegenheit des Priesters handelt.

f) Ferner werden dem Gedenken Gottes besonders anempfohlen *die Umstehenden* (circumstantes), die persönlich Anwesenden. Diese sind es besonders, « qui tibi offerunt », welche Dir dieses Opfer darbringen, also nach ihrer eigenen « devotio ». Aber sie selber können auch wieder viele andere in dieselbe einschließen, darum heißt es weiter « pro se suisque », für sich und für ihre Angehörigen.

[1] II. Paral. 6, 30 : « Tu enim solus nosti corda filiorum hominum. »
[2] Nach : « Memento Domine » : « Jungit manus, orat aliquantulum, pro quibus orare intendit. »

g) Hernach werden noch die allgemeinen Anliegen aufgeführt, für welche im Namen aller Vorgenannter dieses heilige *Lobopfer* besonders dargebracht werden soll, nämlich

« *pro redemptione animarum* », für die Rettung ihrer Seelen, also als Opfer der *Versöhnung* für die Sünden ;

« *pro spe salutis* », für die Hoffnung ihres Heiles und ihrer Wohlfahrt, also als *Bittopfer*, um Hilfe in allen Nöten des Leibes und der Seele zu erflehen ;

« *tibique reddunt vota sua* », und Dir, dem ewigen und dem lebendigen und wahren Gott, ihren schuldigen Dank darbringen, also als *Dankopfer*, um Gott für alle empfangenen Wohltaten zu danken. Somit wird ausdrücklich die *vierfache* Meinung genannt, in welcher das heilige Meßopfer dargebracht wird : Lob, Dank, Sühne, Bitte. Dadurch werden wir aufs kräftigste in die gleiche *vierfache* Opfergesinnung Christi am Kreuze eingeschlossen.

h) Hierauf erfolgt ein Einschnitt in das Gebet durch die Überschrift : « infra actionem », d. h. « hier unten merke die Einschaltung ». Es ist dies eine rein praktische Bemerkung und will nur sagen : « Hier heißt es aufgepaßt, ob die Einschaltung stattfinden soll oder nicht. » An Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten wird nämlich das Festgeheimnis ausdrücklich angeführt und dem gewöhnlichen Wortlaute beigefügt.

Doch durch diese praktische Bemerkung darf nicht etwa ein Einschnitt ins Gebet gemacht werden, daß der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden aufgehoben würde. Das « Communicantes » schließt sich notwendig an das zuletzt berührte Dankopfer an.

i) Nachdem nämlich die ganze Kirche auf Erden mit all ihren Gliedern zur Mitfeier am heiligen Opfer aufgefordert worden ist, soll nun auch noch der ganze Himmel mit all seinen Heiligen zur Teilnahme eingeladen werden. Der Glaube an die geoffenbarte Wahrheit der Gemeinschaft der Heiligen sagt uns, daß wir mit den Heiligen in der innigsten Liebesgemeinschaft stehen und sie deshalb den aufrichtigsten Anteil nehmen an allem, was unser ewiges Heil anbelangt, und gerne nach Kräften uns dazu behilflich sind. Unsere Hilfe haben die Heiligen im Himmel nicht mehr nötig, noch auch die Gnadenwirkung des heiligen Meßopfers. Aber eines ist's, wodurch wir unsere Liebesgemeinschaft mit ihnen bekunden sollen, daß wir uns nämlich über ihre ewige Herrlichkeit herzlich freuen und mit ihnen Gott danken für all die wunderbare Gnaden-Führung des Heiligen Geistes, als sie

im sterblichen Leben auf Erden waren. Das können wir ihnen am vollkommensten erweisen gerade durch das heilige Meßopfer. Wenn wir daher die Heiligen des Himmels zur Teilnahme an unserer Feier einladen, so wollen wir damit die Willensmeinung ausdrücken, das heilige Meßopfer soll auch dargebracht werden als *Dankopfer* für die Heiligen, die jetzt im Himmel, einstens aber auf dieser Erde waren. Wir machen also eine *eigentliche Applikations-Meinung* und *unser* Dank durch das Opfer wird « ex opere operato » dargebracht. Dann dürfen wir hoffen, daß die Heiligen aber auch für uns Fürbitte leisten beim heiligen Opfer ; nicht als ob das heilige Meßopfer nicht Kraft genug in sich hätte, uns zu helfen, sondern weil *unser Glaube* und *unser Opfergeist mangelhaft,* vielleicht sehr mangelhaft sind und der Unterstützung durch die Fürbitte der Heiligen sehr bedürfen.

Dieser zweifache Gedanke ist enthalten im folgenden Abschnitt :

k) « *communicantes et memoriam venerantes.* » Das lateinische Wort « communicare » heißt entweder « Anteil an etwas *geben* oder Anteil an etwas *nehmen* ». Hier kommt offenbar die erste Bedeutung in Anwendung. « *Wem* » geben wir nun Anteil an etwas ? Den Heiligen des Himmels. « *An was* » geben wir ihnen Anteil ? Doch sicher *an diesem Lobopfer,* das unmittelbar vorher als Dankopfer bezeichnet wurde. Es muß deshalb im Anschlusse an das Vorhergehende hinzugedacht werden :

« Communicantes *hoc sacrificium laudis et gratiarum actionis omnibus sanctis* », wir geben Anteil allen Heiligen des Himmels an diesem Opfer des Lobes und des Dankes, d. h. wir opfern es auf in besonderer Weise *als Dankopfer für die Heiligen ;*

« et memoriam venerantes », indem wir in heiliger Ehrfurcht und Verehrung uns erinnern an all die wunderbaren Gnaden, die sie einstens auf Erden bekommen haben.

Deshalb *laden wir sie alle* ein, mit uns an unserer Feier teilzunehmen, *vor allem* die glorreiche, allzeit reine Jungfrau Maria, Mutter Gottes und unseres Herrn Jesu Christi, sie, die einstens unter dem Kreuze stand und das blutige Opfer ihres Sohnes mitopferte. Dann auch die hl. Apostel (— es werden alle einzeln und namentlich aufgeführt —), die einstens gewürdigt waren, mit dem göttlichen Erlöser beim letzten Abendmahle zu Tische zu sitzen und Zeuge zu sein der Einsetzung des großen Geheimnisses, das wir jetzt feiern. Dann die hl. Märtyrer (— es werden fünf Päpste, ein Bischof, ein Diakon und fünf Laien genannt —), die auserwählt waren, in vor-

züglicher Weise am blutigen Opfer Christi teilzuhaben. Dann alle Heiligen, die durch die Kraft des heiligen Kreuzes Christi ihre Heiligkeit erlangt haben. Wenn sie unserer demütigen Einladung folgen und wir für sie das heilige *Dankopfer* feiern, dann dürfen wir hoffen, daß *durch ihre Verdienste und ihre Fürsprache* in allem unser Vertrauen auf Gottes helfenden Schutz erfüllt werde. Damit ist *die Applikation* (die Zuwendung des heiligen Opfers) *von seiten des Priesters vollbracht;* das *erste Gebet vor* der Wandlung ist geschlossen.

6. Anschließend und alles nochmals zusammenfassend betet nun der Priester das *zweite Gebet :* « *Hanc igitur oblationem* ». Gemeint ist damit immer wieder das Opfer Christi als *unser* Opfer. Durch die « fides et devotio » aller und durch die Applikation des Priesters ist das heilige Opfer *gestempelt* zum Opfer « servitutis nostrae », unserer Dienstbarkeit, d. h. aller Deiner Diener, o Gott, welche das heilige Opfer *amtlich* darbringen, « et cunctae familiae tuae », und Deiner ganzen Familie, d. h. der ganzen heiligen Kirche, der streitenden, der leidenden und triumphierenden Kirche. Deshalb legt der Priester die ausgebreiteten Hände *über* die Opfergaben, während er das Gebet betet, zum Zeichen, daß alle das Opfer *durch seine Hände* darbringen, und daß er als Stellvertreter Christi einerseits und aller Gläubigen anderseits *in göttlicher Kraft* opfere. Zugleich soll diese Handauflegung aber auch ein *lautes Bekenntnis unserer Schuld und Abhängigkeit von Gott* sein. Sie soll uns erinnern, daß *wir* — der Priester und alle, welche durch « fides et devotio » mitopfern — eigentlich den Tod verdient haben. Sie soll aber auch erinnern, daß Christus stellvertretend die Sünden trage und dafür Sühne leiste durch sein Opfer und so sein Opfer *unser* Opfer werde. Ein Vorbild hiefür haben wir im Opferritus des alten Bundes. Die Opfernden mußten die Hände auf das Opfertier legen zum Zeichen, daß *sie* eigentlich den Tod verdient haben, aber auch zum Zeichen, daß das Opfertier ihre Stelle vertrete. Also zusammenfassend betet der Priester im Namen aller, Gott möge dieses Opfer Christi *als unser Opfer* gnädig annehmen. Als Früchte möge er das für diese Welt kostbarste Gut, den *Frieden*, und das für die andere Welt höchste Gut, die Befreiung von der ewigen Verdammnis und die *ewige Seligkeit* verleihen.

7. Es ist merkwürdig ! Die heilige Kirche findet kaum Worte genug, um ihrem Glauben und ihrer innersten Sehnsucht nach der Teilnahme am Opfer Christi Ausdruck zu verleihen. Je näher der hochheilige Augenblick kommt, in welchem das Kreuzesopfer wahrhaft

und wirklich unter den unscheinbaren Gestalten von Brot und Wein gefeiert wird, um so mächtiger bekundet sie ihren Opferwillen und damit die sichere Hoffnung auf die wunderbaren Wirkungen des heiligen Opfers.

Zum letzten Male tut sie es *in gewaltigsten Ausdrücken* im *dritten Gebete* des Kanons *vor* der heiligen Wandlung, welches beginnt mit den Worten :

« *Quam oblationem.* » Welches ist dieses Opfer ? Immer und immer muß betont werden, es ist das Opfer Christi *als unser Opfer.* Nochmals sei es gesagt : Das Opfer Christi als solches braucht nicht gefeiert zu werden, wohl aber, was *unser* ist an diesem Opfer, das wir in der heiligen Wandlung darbringen.

An uns möge alles geschehen, so bitten wir, was in diesem Gebete Gott vorgetragen wird. Also : Wir flehen zu Dir, o Gott, Du mögest im Heiligen Geiste Dich würdigen, dieses Opfer

a) « *in omnibus benedictam facere* », d. h. ganz und gar, und wirksam (efficaciter) **uns** zur Versöhnung und **uns** zur *Segensquelle* zu machen. Mit großer Weisheit ist die leidende (passive) Form des Ausdruckes gewählt. « benedictam facere » ist viel kräftiger als das einfache « benedicere ». Dadurch wird ausgedrückt, daß das heilige Kreuzesopfer die ganze Fülle des Segens uns mitteile, ja eine *beständig fließende Segensquelle* werde. Zugleich wird durch die passive Form gesagt, wie wir aus uns gar nichts sind, sondern ganz und gar (in omnibus) von dieser Segensquelle und damit von Gottes Barmherzigkeit abhängig sind.

Das Gegenteil von « benedictus » (gesegnet) ist « maledictus » (verflucht). Den verbotenen Baum im Paradiese haben unsere Stammeltern *zum Fluche*, zur Quelle des Fluches *für die ganze Menschheit gemacht* (maledictam fecerunt). Den Baum des Kreuzes hat Gottes Barmherzigkeit zum Segen, zur Quelle des Segens für die ganze Menschheit gemacht. Der erste und wichtigste Segen für Fluchbeladene ist die Versöhnung. Somit heißt « benedictam facere » : « Würdige Dich, o Gott, in der nun folgenden Wandlung das heilige Kreuzesopfer **uns** zur Versöhnung und zur beständigen *Quelle alles Segens* zu machen. »

b) « *adscriptam facere* », d. h. würdige Dich, das heilige Kreuzesopfer **uns** zur *göttlichen Handschrift*, wodurch wir für immer in die Zahl der Kinder Gottes aufgenommen werden, *uns* zur göttlichen Gutschrift, zum göttlichen Gutscheine für das ewige Leben, *für die Einschreibung* in das Buch der glückseligen Vorbestimmung zu machen,

wie es in der Secreta vom Aschermittwoch heißt : « .... Verleihe, wir bitten Dich, daß die Namen aller jener, die wir in unser Gebet eingeschlossen haben, und die Namen aller Gläubigen im Buche der seligen Vorherbestimmung *eingeschrieben* (adscripta) bleiben. »[1]

Der Gegensatz ist « die *Handschrift des Urteils, die gegen uns war* »[2], von der der hl. Paulus an die Kolosser schreibt. Jene Handschrift verurteilte uns alle als Sünder und überantwortete uns der ewigen Verdammnis. Christus hat sie durch seinen Tod am Kreuze ausgelöscht und uns eine andere göttliche Handschrift bereitet, wodurch wir die göttliche Versicherung, die göttliche Bestätigung erhalten, in die Zahl der Kinder Gottes aufgenommen zu sein zum ewigen Leben. Das heilige Meßopfer ist dasselbe Opfer wie das Opfer am Kreuze. Durch die unblutige Opferfeier wird daher denjenigen, welche mit Glaube und Opfergesinnung daran teilnehmen, *die göttliche Handschrift*, die göttliche Gutschrift *zum ewigen Leben ausgestellt.* Um das bitten wir durch die Worte : « adscriptam facere digneris. »

c) « *ratam facere* », d. h. würdige Dich, o Gott, das heilige Kreuzesopfer uns zur endgültigen, vollgültigen, *unwiderruflichen Bestätigung* zu machen, daß wir Christo einverleibt, *Glieder Christi sind*, auf daß wir, wie der hl. Thomas mit der ganzen Tradition erklärt, « de visceribus Christi esse censeamur », d. h. *unwiderruflich der Liebe Christi angehören*, unwiderruflich ins heiligste Herz Jesu eingeschlossen bleiben.

d) « *rationabilem facere* », d. h. würdige Dich, o Gott, das heilige Kreuzesopfer wirksam (efficaciter) uns *zur geistigen Kraftquelle* zu machen, daß wir entschieden uns dem tierischen Sinne entziehen, uns nicht mehr von den fleischlichen Gelüsten, sondern von der Vernunft und vom Glauben, oder mit einem Worte, uns ganz und gar *vom Heiligen Geiste* leiten lassen ; dann werden wir ganz und gar vom Heiligen Geiste *umgewandelt.*

e) « *acceptabilem facere* » : d. h. würdige Dich, o Gott, das heilige Kreuzesopfer uns *zur wirksamen, kräftigen Ursache des göttlichen Wohlgefallens* zu machen, so daß wir uns selbst mißfallen, Gott aber von uns sagen könne : « An dir habe ich mein Wohlgefallen. »

f) « *ut nobis fiat corpus* et sanguis D. n. J. Chr. », d. h. auf daß *so* der Leib und das Blut Jesu Christi *in seiner ganzen erlösenden,*

[1] Secreta fer. IV. Cin. : « .... tribue, quaesumus, ut .... universorum, quos in oratione commendatos suscepimus et omnium fidelium nomina beatae praedestinationis liber *adscripta* retineat. »

[2] Coloss. 2, 14 : « .... delens quod adversus nos erat chirographum decreti. »

heiligenden, reinigenden, umwandelnden, beseligenden Kraft unser werde, *an uns* offenbar, wirksam, fruchtbar sich zeige zum ewigen Leben. — Das ist der Sinn dieses kurzen, aber gewaltigen Gebetes nach der Erklärung des hl. Thomas, der sich dabei auf den hl. Augustinus beruft.[1] Wahrhaft, schöner könnte vor der heiligen Wandlung nicht gebetet werden! —

Nun sind unsere Herzen vorbereitet. — Der große Augenblick ist gekommen. Der Priester zieht gleichsam *die Person Christi* an. Er betet mit den Worten des Evangeliums; er spricht ganz mit den Worten Christi, von welchen dieser gesagt hat: « Tut dies zu meinem Andenken. »[1] In göttlicher Gewalt und mit zitterndem Herzen spricht der Priester die hochheiligen Verwandlungsworte und das große Opfer am Kreuze wird als *unser Opfer* vollbracht. —

(Fortsetzung folgt.)

[1] St. Thom. III. 83. 4 ad 7: « Hoc significant verba: Hanc oblationem facere digneris *benedictam*, secundum Augustinum, i. e. per quam benedicamur, sc. per gratiam; *adscriptam*, sc. per quam in coelo adscribamur, *ratam*, sc. per quam de visceribus Christi esse censeamur; *rationabilem*, sc. per quam a bestiali sensu eruamur; *acceptabilem*, sc. per quam acceptabiles ejus unico Filio simus. »

[2] Luc. 22, 19: « Hoc facite in meam commemorationem. »

Der Gottesbeweis
aus dem
Glückseligkeitsstreben beim hl. Thomas.

Von Dr. Otto BÖHM, Freising.

Durch die Auseinandersetzung zwischen P. G. M. Manser O. P. und P. Jos. Gredt O. S. B.[1] ist nicht nur die selbständige und durchschlagende Beweiskraft des herkömmlichen Gottesbeweises aus dem menschlichen Glückseligkeitsstreben in Frage gestellt worden, es ist vielmehr auch die Stellung des hl. Thomas zu diesem Gottesbeweis fragwürdig geworden. P. Manser sagt: « Thomas hat das Dasein Gottes nie aus dem Glückesstreben des Menschen zu beweisen gesucht. »[2] P. Gredt aber behauptet: « I^a II^{ae} q. 1 und 2 enthalten tatsächlich diesen Beweis. »[3]

Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich vielleicht so lösen: Der hl. Thomas führt diesen Gottesbeweis nicht so offenkundig und nicht so *ausdrücklich*, wie er die bekannten fünf Wege der Gotteserkenntnis in der Theologischen Summe I q. 2 a. 3 darlegt. Sonst könnte ja gar kein Zweifel darüber bestehen. Wir müssen also annehmen, daß der Glückseligkeitsbeweis vielleich *einschlußweise* in den Werken des hl. Thomas enthalten sein dürfte. *Ob* und *inwieweit* dieser Gottesbeweis also in den Ausführungen des Aquinaten verborgen liegt, und zwar *unabhängig* von allen Voraussetzungen des Daseins Gottes und der andern Gottesbeweise, das ist der Fragepunkt unserer Untersuchung.

In engem Zusammenhang mit dem Glückseligkeitsbeweis stehen natürlich die Fragen nach dem Endziel des Menschen und nach dem Glückseligkeitsgegenstand des menschlichen Willens. Wo demnach

[1] Divus Thomas I (1923), S. 44-50; 146-164; II (1924), S. 92-104; 329-339. Vergl. Dr. P. *M. Hallfell*, Divus Thomas I (1923), S. 296-320.
[2] Divus Thomas II (1924), S. 335.
[3] Divus Thomas II (1924), S. 98.

diese Fragen behandelt sind, werden wir auch die Aufschlüsse über unsern Gottesbeweis finden ; vor allem also in der Theologischen Summe I-II q. 1-13 und in der Philosophischen Summe III c. 1-63. [1]

I. Untersuchung der Theologischen Summe 1 2 q. 1-13.

In unserer Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit streben wir Menschen alle [2] nach der Auffüllung und Erfüllung unserer eigenen Vollkommenheit [3], nach Glückseligkeit (beatitudo). [4] Diese ist unser einziger letzter Zweck (unus ultimus finis) [5], auf den denknotwendig [6] und erfahrungsgemäß (experimento) [7] unsere Natur unabweislich (immobiliter) [8] hindrängt. Dieses Sehnen und Streben unseres Willens nach Glückseligkeit ist so naturnotwendig (naturaliter et ex necessitate) [9], daß wir unmöglich unsere Glückseligkeit nicht wollen können (Homo non potest non velle esse beatus) [10], daß wir unser Unglück oder Übel nur dann anstreben können, wenn wir es zufällig (per accidens) als ein Gut auffassen. [11] Aus diesem naturhaften Glückseligkeitssehnen (naturale desiderium beatitudinis) [12] quillt gleichsam all unser Streben

[1] Vergl. dazu IV Sent. d. 49 q. 1 und Ver. q. 22.

[2] « Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri. » I-II q. 1 a. 7 ; vergl. I-II q. 5 a. 8 ; IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 1.

[3] « Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. » I-II q. 1 a. 5 rat. 1 ; vergl. « completio » Ver. q. 22 a. 7.

[4] I-II q. 1 a. 7 sed contra ; a. 8 sed contra et resp. ad obi. ; vergl. IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 1.

[5] I-II q. 1 a. 5 rat. 1 ; a. 7 sed contra ; a. 8 sed contra et resp. ad obi. ; vergl. IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 1 ; Ver. q. 22 a. 7.

[6] « In processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id, quod naturaliter desideratur .... Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis (vergl. a. 4). Unde .... » I-II q. 1 a. 5 rat. 2.

[7] « In ordine appetibilium hoc modo se habet finis, sicut principium in ordine intelligibilium .... Cum beatitudo sit finis humanae vitae, quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat ; quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud inquantum est aestimatum bonum. Per hoc autem, quod aliquis habet aliquid, quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem .... Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur. » IV Sent. d. 49 q. 1 a. 3 sol. 4 ; vergl. I q. 60 a. 2.

[8] I q. 82 a. 1.

[9] I-II q. 5 a. 8 ad 2 ; vergl. I q. 82 a. 1 ; Ver. q. 22 a. 5 et 6.

[10] I-II q. 5 a. 4 ad 2 ; vergl. I-II q. 10 a. 2 ; q. 13 a. 6.

[11] IV Sent. d. 49 q. 1 a. 3 sol. 2 et ad 3 ; vergl. I-II q. 8 a. 1.

[12] I-II q. 2 a. 2 ad 3 ; vergl. I-II q. 2 a. 8 obi. 3 ; IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 1.

und Wollen hervor und ordnet sich der Zielrichtung auf die Glückseligkeit ein. [1]

Aber trotz der Naturnotwendigkeit dieses grundlegenden und allbeherrschenden (fundamentum et principium) [2] Naturtriebes nach der Glückseligkeit im allgemeinen begriffen (beatitudo secundum communem rationem) [3], bleiben wir doch frei in der Wahl der Mittel zum letzten Zweck [4] und in der Entscheidung, worin wir unsere Glückseligkeit, unsern letzten Zweck, unser höchstes Gut suchen wollen. [5]

Als erstes Ergebnis können wir also feststellen, daß in der I-II q. 1-13 unbestreitbar der *Ausgangspunkt* des Glückseligkeitsbeweises dargestellt ist : *In der Natur aller Menschen liegt ein unauslöschlicher und allbeherrschender Glückseligkeitstrieb.*

Wir gehen einen Schritt weiter und fragen : Wo finden wir den Glückseligkeitsgegenstand, das Gut, das unsern rastlosen Glückseligkeitsdrang ganz und gar befriedigt und völlig stillt ? Der hl. Thomas zeigt zunächst I-II q. 2 a. 1-7 im einzelnen, daß die Glückseligkeit weder in Reichtum, noch in Ehre, noch in Menschenruhm, noch in Macht, noch in Körperlust, noch in Leibes- oder Seelengütern bestehen kann. Dazu bringt er I-II q. 2 a. 1 ad 3 [6], die allgemein geltende erfahrungsmäßige Bestätigung : « Je vollkommener man das höchste Gut besitzt, desto mehr liebt man es und verachtet die andern Güter ; denn je mehr man es hat, desto mehr erkennt man es. .... Aber bei dem Streben nach Reichtum und allen andern zeitlichen Gütern ist's umgekehrt ; denn wenn man sie bereits hat, verschmäht man sie und

[1] « Omnis .... homo naturaliter vult beatitudinem ; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates. » I q. 60 a. 2 ; vergl. I-II q. 9 a. 6 ad 3 ; IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 4 ; a. 3 sol. 4 (siehe oben Anm. 10).

[2] « Oportet enim, quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum. » I q. 82 a. 1.

[3] I-II q. 5 a. 8 ; vergl. IV Sent. q. 1 a. 3 sol. 3.

[4] I-II q. 9 a. 6 ad 3 ; vergl. I q. 60 a. 2 ; q. 82 a. 2 ; IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 4 ad 4 ; Ver. q. 22 a. 5.

[5] I-II q. 9 a. 6 ad 3 ; vergl. I q. 82 a. 2 ; IV Sent. q. 1 a. 3 sol. 3.

[6] « Summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur et alia contemnuntur ; quia quanto magis habetur, magis cognoscitur .... Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum est e converso. Nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur et alia appetuntur .... et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur, cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit. »

strebt nach andern .... und zwar deshalb, weil man ihre Unzulänglichkeit mehr erkennt, wenn man sie hat. Und darum beweist gerade dies ihre Unvollkommenheit, und daß in ihnen das höchste Gut nicht besteht. »

Daß der ausfüllende Glückseligkeitsgegenstand des menschlichen Glückseligkeitsstrebens kein zeitlich-irdisches Gut, sondern nur ein überweltliches, unendlich vollkommenes Gut (infinitum et perfectum bonum) sein kann, dafür erbringt der hl. Thomas I-II q. 2 a. 8 [1] den strengen Nachweis: « Die Glückseligkeit ist .... das vollkommene Gut, welches das Strebevermögen völlig stillt; sonst wäre sie nicht der letzte Zweck, wenn noch etwas Erstrebenswertes übrig bliebe. [2] Nun ist aber der Gegenstand des Willens, d. h. des menschlichen Strebevermögens, das allgemeine Gut (bonum universale) [3], wie der Gegenstand des Verstandes das allgemeine Wahre [4] ist. Daraus erhellt, daß nur das allgemeine Gut den menschlichen Willen stillen kann; dies kann man nicht in irgend einem Geschöpf, sondern bloß in Gott finden, weil jedes Geschöpf eine mitgeteilte Güte hat. Daher kann nur Gott allein den Willen des Menschen ausfüllen [5], ... da er als das unendlich [6] vollkommene Gut besteht. »

Damit sind wir auch schon zum *Zielpunkt* des Glückseligkeitsbeweises gelangt, zu *Gott, dem unendlich vollkommenen Gut, das weit über allen unvollkommenen irdisch-zeitlichen Gütern steht.*

Nun kommen wir zur brennenden Frage: Gibt es wirklich ein solches unendlich vollkommenes Gut, das unsern unendlichen Glückseligkeitsdrang zu stillen vermag? Diese Frage beantwortet der hl. Thomas I-II q. 2 a. 8 ad 1 damit, daß er das Dasein (tamquam .... existens) Gottes als des unendlich vollkommenen Gutes als bereits

[1] « Beatitudo .... est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest .... tamquam infinitum et perfectum bonum existens » (ad 1).

[2] Vergl. I-II q. 2 a. 7; a. 4 rat. 2; q. 1 a. 5 rat. 1; q. 5 a. 8; IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 4; Ver. q. 22 a. 7.

[3] Vergl. I-II q. 1 a. 2 ad 3; I q. 82 a. 4.

[4] Vergl. I-II q. 1 a. 2 ad 3; q. 2 a. 6.

[5] Vergl. I-II q. 2 a. 7; I q. 105 a. 4.

[6] Vergl. « infinita bonitas » I-II q. 3 a. 1; q. 1 a. 5 ad 2; q. 2 a. 6.

bewiesen *voraussetzt,* wohl aus I q. 2 a. 3.[1] Somit *fehlt* in der Theologischen Summe der Hauptpunkt des Glückseligkeitsbeweises, die eigentliche *Beweisführung*.

II. Untersuchung der Philosophischen Summe III c. 1-63.

Auch hier stellt der hl. Thomas ganz ähnlich wie in der Theologischen Summe das in allen Menschen[2] gelegene, allbeherrschende[3] Natursehnen (naturale desiderium)[4] nach Glückseligkeit (felicitas sive beatitudo)[5] dar. Also ist auch hier wieder klar der *Ausgangspunkt* des Glückseligkeitsbeweises gegeben.

Wieder stellen wir die Frage: Worin besteht die Glückseligkeit, in der unser Glückseligkeitssehnen Ruhe findet? Wieder legt der hl. Thomas III c. 26-37[6] dar: Nicht in einem Willensakt, nicht in Körperergötzung, Ehre, Menschenruhm, Reichtum, Macht, Leibesgütern, Sinnesleben, auch nicht in Akten der sittlichen Tugenden, der Klugheit, der Kunst, kann die Glückseligkeit des Menschen bestehen, sondern nur in der Betrachtung der Wahrheit (in contemplatione veritatis). Dieses auf dem Wege der Induktion (inductionis via) gewonnene Ergebnis ist in dem Vorrang des Verstandes vor dem Willen und allen andern Fähigkeiten des Menschen begründet.[7]

Haben wir im Beweisgang der Theologischen Summe jenes *Gut* gesucht, welches das Glückseligkeitsstreben des Willens völlig befriedigt, so müssen wir hier in der Philosophischen Summe nach jener *Wahrheit* fragen, welche unser Verstandessehnen stillt. Diese unsere Frage beantwortet der hl. Thomas III c. 50, 4[8] also: « Nichts Endliches kann

[1] In diesem Zusammenhang wird man am ehesten an den 4. Weg denken müssen.
[2] C. gent. III c. 28, 8; c. 39, 1.
[3] « Primum .... volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas, nam propter hoc volumus quaecumque volumus. » III c. 26, 3; vergl. c. 25, 4 et 7.
[4] III c. 25, 10; vergl. c. 25, 6 et 9; c. 39, 1.
[5] III c. 25, 10; c. 26, 3.
[6] Vergl. IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 1-3.
[7] « Hoc etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, cum contemplatio veritatis propter se ipsam quaeratur .... Ad hanc etiam omnes aliae operationes humanae ordinari videntur sicut ad finem. » III c. 37; vergl. III c. 26, 6 et 7; c. 26, 1; I-II q. 3 a. 5; IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 3.
[8] « Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest; quod exinde ostenditur, quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere; unde qualibet linea finita data, aliquam maiorem molitur apprehendere, et similiter in numeris; et haec est ratio infinitae additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus est finita cuiuslibet substantiae creatae. Non igitur

das Verstandessehnen stillen. Dies beweist man daraus: Wenn dem Verstand irgend etwas Endliches gegeben ist, so strebt er, etwas darüber hinaus zu erfassen; wenn ihm darum irgend eine endliche Linie gegeben ist, so strebt er, eine größere zu erfassen, und ähnlich bei den Zahlen; und dies ist der Grund für die unendliche Häufung in den Zahlen und mathematischen Linien. Jede geschaffene Substanz besitzt aber (bloß) eine endliche Höhe und Kraft. Also ruht der Verstand .... nicht darin, daß er geschaffene Substanzen erkennt, seien sie auch noch so hervorragend, sondern er strebt noch mit naturhafter Sehnsucht zur Erkenntnis einer Substanz von unendlicher Höhe (altitudinis infinitae), wie im 1. Buch (c. 43) bewiesen ist von der göttlichen Substanz.»[1]

So sind wir wieder zum *Zielpunkt* des Glückseligkeitsbeweises gelangt. In der Theologischen Summe ist er als das *außerweltliche, unendlich vollkommene Gut* erschienen; hier in der Philosophischen Summe zeigt er sich als die *überweltliche, unendliche Wahrheit.*

Somit stehen wir wieder vor der Kernfrage des ganzen Gottesbeweises: Gibt es wirklich eine solche unendliche Warheit, ein solches unendlich vollkommenes Gut, in dem das Wahrheitssehnen unseres Verstandes und damit auch das Glückseligkeitsstreben unseres Willens endgültige Befriedigung finden kann? In der Theologischen Summe fehlt dafür die Beweisführung und wird ersetzt durch die Voraussetzung des Daseins Gottes aus dem Ergebnis der andern Gottesbeweise. Hier in der Philosophischen Summe aber scheint sich eine *selbständige Durchführung des Glückseligkeitsbeweises* angedeutet zu finden.

Der hl. Thomas sagt I c. 47, 7[2]: «Wenn unser Verstand etwas denkt, so spannt er sich ins Unendliche aus .... Umsonst aber wäre diese Verstandeshinordnung aufs Unendliche, wenn es nicht einen

intellectus .... quiescit per hoc, quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam, quae est altitudinis infinitae, ut in primo Libro (cap. 43) ostensum est de substantia divina.» Vergl. III c. 48, 2; Compend theol. I c. 104.

[1] I c. 43, 7 ist nämlich die Unendlichkeit Gottes aus der Hinordnung des Verstandes auf einen unendlichen Erkenntnisgegenstand (res intelligibilis infinita) bewiesen. (Siehe unten, S. 325.)

[2] «Intellectus noster intelligendo aliquid, in infinitum extenditur .... Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.»

unendlichen Erkenntnisgegenstand gäbe, welcher der größte (aller) Gegenstände sein muß; und diesen nennen wir Gott. Gott ist also unendlich. » Hiermit beweist der hl. Thomas die Unendlichkeit Gottes aus der Verstandeshinordnung auf die unendliche Wahrheit. In gleicher Weise weist er III c. 48 resp. 2 [1] die Erfüllbarkeit des menschlichen Glückseligkeitssehnens aus der Tatsache des Glückseligkeitstriebes nach: « Unmöglich kann ein Natursehnen eitel sein; denn die Natur tut nichts umsonst. Es wäre aber ein Natursehnen eitel, wenn es niemals erfüllt werden könnte. Erfüllbar ist also das menschliche Natursehnen (nach Glückseligkeit). »

Der *Beweisgrund*, welcher diesen beiden Beweisen ihre ganze Kraft verleiht, ist das *Gesetz der Zielsicherheit.* Dieses faßt der hl. Thomas kurz in dem Satze: « Unmöglich kann ein Natursehnen eitel sein » (Impossibile est naturale desiderium esse inane) [2]; oder noch bündiger: « Die Natur tut nichts umsonst » (Natura nihil facit frustra). [3] Dieses Naturgesetz hat nach dem Aquinaten [4] *ganz allgemeine Geltung* für alle Arten (species), kann aber in *vereinzelten Individualfällen* (in paucioribus) eine *ausnahmsweise, zufällige Zielversagung* (deficiunt) erleiden. [5] In diesem Sinne wendet der hl. Thomas das Naturgesetz der Zielsicherheit auf das menschliche Natursehnen an. Mittels dieses Zielsicherheitsgesetzes erschließt er im erstgenannten Beweis aus dem Natursehnen nach unendlicher Wahrheit Gottes Unendlichkeit und zugleich auch Gottes *Dasein* (Oportet aliquam rem intelligibilem infinitam esse). Ebensogut könnte er wohl auch im zweiten Beweis aus dem Natursehnen nach einem unendlich vollkommenen Gut nicht bloß die Erfüllbarkeit dieses Glückseligkeitssehnens, sondern auch das *Dasein* eines ausfüllenden Glückseligkeitsgegenstandes beweisen.

Aber freilich ist ein solcher Gottesbeweis im Sinne des hl. Thomas nur dann möglich, wenn dem Aquinaten der Beweisgrund: « Die Natur

[1] « Impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturae desiderium, si numquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. » Der gleiche Beweisgang findet sich auch: III c. 39, 1; c. 44, 1; c. 57, 3; I q. 12 a. 1; IV Sent. d. 49 q. 1 a. 1 sol. 4; Compend. theol. I c. 104; C. gent. II c. 55, 12.

[2] III c. 48 resp. 2; vergl. III c. 44, 1; c. 57, 3; II c. 55, 12; Compend. theol. I c. 104.

[3] III c. 48 resp. 2; II c. 55, 12.

[4] « Ea .... quae sunt alicuius speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus; ea vero, quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. » III c. 39, 1.

[5] Vergl. P. *Otto Zimmermann* S. J., Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis dargelegt [2. u. 3.] Freiburg 1919, S. 112; 116-119.

tut nichts umsonst », schon *unabhängig von der Annahme des Daseins und der Vorsehung Gottes* feststeht. Dies scheint auch wirklich der Fall zu sein. Der hl. Thomas gewinnt III c. 3, 8 [1] das allgemein [2], wenn auch nicht ausnahmslos geltende Naturgesetz der Zielsicherheit auf dem *induktiven Wege der Naturbeobachtung :* « Wir sehen .... in den Werken der Natur entweder immer oder (doch) in der Mehrzahl der Fälle das, was besser ist ; wie z. B. daß an den Pflanzen die Blätter so angeordnet sind, daß sie Früchte bringen, und daß die Glieder der Lebewesen so angeordnet werden, daß das Lebewesen heil erhalten werden kann. » Dieses *erfahrungsmäßig* gegebene Gesetz der Zielsicherheit scheint dem Aquinaten schon *unabhängig* von jeder Voraussetzung des Daseins und der Vorsehung Gottes als unumstößlich sicher zu gelten ; denn der hl. Thomas erschließt I q. 103 a. 1 rat. 1 [3] gerade aus der Zielsicherheit in der Natur die göttliche Weltenlenkung : « Schon die sichere Ordnung der Dinge allein [4] beweist offenkundig die Weltenlenkung. »

Unsere Darlegungen scheinen also zu folgendem *Ergebnis* zu kommen : Wir werden wohl nicht mit P. Gredt [5] behaupten dürfen : « I^{a} II^{ae} q. 1 und 2 enthalten tatsächlich diesen Beweis » aus dem menschlichen Glückesstreben ; es fehlt nämlich, wie wir gesehen haben, hier die eigentliche Beweisführung. Wir werden ferner P. Manser zustimmen müssen, wenn er sagt [6] : « Thomas hat das Dasein Gottes nie aus dem Glückesstreben des Menschen zu beweisen gesucht. » Aber wir werden wohl noch hinzufügen dürfen : Wenn dieser Gottesbeweis vom Aquinaten auch nicht *ausdrücklich* geführt wird, so ist er doch *einschlußweise* in den Werken des hl. Thomas, vor allem in der Philosophischen Summe enthalten.

[1] « Videmus .... in operibus naturae vel semper vel frequentius quod melius est ; sicut in plantis folia sic esse disposita, ut producant fructus, et partes animalium sic disponi, ut animal salvari possit. » Vergl. II c. 55, 12, wo der Satz : « Impossibile est naturae desiderium esse inane », erläutert ist mit den Beispielen : « sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium, de quibus pascitur », und : « sicut grave appetit esse deorsum », bei denen die Richtigkeit des Zielsicherheitsgesetzes aus der Erfahrung feststeht.

[2] Aus dem Zielsicherheitsgesetz wird dann das ebenso allgemein geltende Gesetz der Zielstrebigkeit abgeleitet : « Naturale ergo agens intendit ad id, quod melius est .... Omne igitur agens intendit bonum in agendo. »

[3] « Videmus .... in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus .... Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi. »

[4] Im Gegensatz zum 2. Beweis (rat. 2), der von der göttlichen Güte ausgeht.

[5] Divus Thomas II (1924), S. 98. [6] Divus Thomas II (1924), S. 335.

Johannes Sterngasse O.P. und sein Sentenzenkommentar.

Von
Hochschulprofessor Dr. Artur LANDGRAF, Bamberg.

3. Lehrrichtung.

(Fortsetzung.)

II. Zwar hält er sich an die Vorschrift, die wohl später durch das Generalkapitel von Metz (1313) zum Ordensgesetz wurde und den Sentenzenkommentar des hl. Thomas für den Unterricht gewissermaßen als Textbuch vorschrieb [1], indem er das Schema des Scriptums einhält, doch weicht er und zwar in nicht eben immer nur untergeordneten Fragen scharf vom Aquinaten ab. Dabei ist auffällig, daß er es nicht verschmäht, auch für die Ansichten *Heinrichs von Gent* einzutreten, wo dieser doch sonst in jener Zeit von den Dominikanern in eigenen Streitschriften bekämpft wurde. [2]

So oft Johannes Partei gegen den hl. Thomas ergreift, bringt er kaum einmal eine selbständige Meinung vor. Fast immer läßt sich eine Quelle nachweisen, aus der er schöpft und die er ziemlich wortgetreu wiedergibt.

1. So erscheint *Aegidius Romanus* als Gegner des hl. Thomas, der nicht immer bekämpft wird. Gegen Aegidius ergreift er noch Partei in der Quaestio, ob Gott das Subjekt der Theologie als Wissenschaft sei, in der dieser die Frage zwar bejaht, aber nur insofern, als Gott das Prinzip unserer Erlösung und das Ziel unserer Verherrlichung ist. Johannes aber überläßt Gott der Philosophie nur, insofern er Gegenstand rein natürlicher Erkenntnis ist, während der Theologe Gott absolut behandelt. [3]

[1] Man vgl. *F. Ehrle,* Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae. Sonderdruck aus der Festschrift Hertling, Kösel, Kempten (1913) 13.

[2] So von Hervaeus, Bernhard von Clermont, Robert de Colletorto; auch Sutton polemisiert mit Vorliebe gegen Heinrich (*F. Ehrle,* ebenda).

[3] Nachdem (Bl. 1v) die Ansicht des hl. Thomas (I q. 1 a. 7) als eigentliche Antwort auf die gestellte Frage gegeben ist, fügt Johannes die vom Glossator

Ähnlich in der Frage, ob das « uti » ein Akt der Vernunft oder des Willens sei, in der er im Anschluß an Thomas [1] endgültig antwortet : « quod uti est actus voluntatis, secundario autem est in instrumentis. » [2] Daran anknüpfend bringt er die Einwürfe des Aegidius Romanus, die er schließlich widerlegt : « Sed contra hoc obiciunt *quidam* sic : Sicut intelligere non est aliud nisi quedam negotiatio intellectus circa intelligibilia, ita uti non est aliud quam quedam negotiatio voluntatis circa utibilia. Sed ex hoc, quod intellectus negotiatur circa intelligibilia intelligendo ea, non communicatur intelligere ipsis intelligibilibus : Ut puta ex hcc, quod intellectus intelligit lapidem, non communicatur lapidi intelligere. Ergo a simili ex eo, quod voluntas negotiatur circa alias potentias anime prout sunt quedam utibilia, uti eis non communicatur. — *Preterea* aliquis incidens cultello dicitur uti cultello ad incisionem, cultellus vero minime. Ergo quamvis voluntas utatur aliis potentiis, ipse tamen non dicuntur uti. — *Preterea* uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Facultas autem voluntatis libera est. Cum ergo potentiis aliis a voluntate non possit communicari libertas ; ergo nec uti.

Ad primum ergo dicendum, quod id, quod assumitur pro simili, non est simile. Intellectus enim negotiatur circa intelligibilia tamquam circa obiecta et non sicut circa instrumenta intellectionis. Et ideo ipsis intelligibilibus non communicatur intelligere ex hoc, quod intelliguntur ab intellectu. Voluntas autem negotiatur circa potentias alias, non tamen sicut circa obiecta utibilia et applicabilia ad propriam operationem, sed sicut instrumenta, per que applicat etiam alias res ad operationem. — Et per hoc patet solutio ad 2um. Faber enim,

dem Aegidius zugeschriebene, von diesem im Prolog zum Sentenzenkommentar (q. 3) vorgetragene Ansicht — die übrigens auch teilweise Thomas in seinem Prolog (q. 1 a. 4) erwähnt — als Einwurf bei :

« Sed contra hoc obiciunt aliqui sic : Nichil, de quo determinatur in una scientia, potest esse subiectum in alia nisi sub speciali ratione acceptum. Alias sequeretur scientiarum confusio, scilicet sic idem secundum idem adversis scientiis consider[ar]etur. Oportet ergo, ut, si Deus sit subiectum huius scientie, hoc non sit, nisi sub alia ratione speciali accipiatur, et ideo dicunt, quod subiectum huius scientie est Deus, inquantum est principium nostre restaurationis et finis nostre glorificationis. *Sed illud non valet;* videmus enim, quod de ente absolute et inquantum tale considerat metafisica tamquam de subiecto proprio, de quo considerat fisicus sub ratione speciali principia de ente mo[bi]li. Non ergo oportet, quod, si de alico in diversis scientiis determinatur, quod ipsum in utraque scientia sub speciali ratione consideretur. Et ita est in proposito. Metaphisicus enim determinans de Deo considerat de ipso ut de aliquo scibili modo naturali, theologicus autem absolute determinat de ipso. »

[1] I q. 16 a. 1. [2] Bl. 2-2v.

qui utitur cultello ad incisionem, cultello utitur non tamquam instrumento applicante rem aliam ad operationem, sed potius utitur eo tamquam aliquo utibili applicabili ad propriam operationem. Et ideo cultello non competit uti. Si vero faber uteretur aliquo tamquam instrumento, non tamquam applicabili sed applicante rem aliam ad operationem, de tali instrumento posset dici, quod utitur, sicut apparet in fabro applicante cultellum ad incisionem per manum. Potest enim dici, quod manus utatur cultello. — Ad id, quod postea obicitur, dicendum, quod quamvis actio principalis agentis communicetur instrumento, aliter tamen est in instrumento et in principali agente. Alias enim principale et instrumentum non different (!). Cum ergo usus sit applicatio rei ad operationem, quam consequitur libertas ex parte voluntatis, que est agens principale, poterit usus communicari aliis potentiis asque (!) libertatis communicatione. »[1]

In der Erörterung darüber « an preter processionem, que est generatio, de qua dictum est, sit aliqua alia, que est per modum amoris », stellt Johannes sich auf die Seite des Aegidius, der gegen Thomas und dessen Beweisführung im Sentenzenkommentar polemisiert. Wenn Thomas auch diese Argumentation nicht mehr in der Summa vorführt, sondern die schließlich auch von Johannes gutgeheißene, so zeigen doch Textvergleiche, daß Sterngassen die ganze Frage dem Aegidius entnommen hat.[2]

[1] Bl. 2v. — Es ist interessant zu verfolgen, wie genau *Dionysius der Kartäuser* die Stellung des Aegidius von Rom zu Thomas verfolgt hat. Er sagt In 1 dist. 1 q. 1 : « Praeterea Aegidius videtur his (nämlich Thomas, Petrus de Tarantasia und Richard von Mediavilla) contradicere partim. Et quamvis non nominet Thomam, tamen disputare contra eum specialiter conspicitur. Scribit enim : Aliqui distinguunt usum tripliciter : Nam primo sumunt eum pro actu cuiuslibet rei, secundo pro actu frequentato, tertio pro usu eorum, quae sunt ad finem, et sic competit voluntati. Hanc distinctionem dicit Aegidius non valere probans prolixe, quod uti non competat nisi voluntati ut principali agenti, nec aliis communicetur potentiis. Addit quoque, quod illi, qui prefactam distinctionem posuerunt, videntes se non bene dixisse, alibi correxerunt se dicentes, quod uti convenit voluntati ut principali agenti, aliis potentiis hominis instrumentaliter : sicque videtur insinuare Aegidius, quod Thomas in prima parte Summae suae correxit, quod in Scripto primi induxit. Et tamen secundum Aegidium nec illa positio seu correctio valet. » Hier gibt Dionys denn auch getreu die Ansicht des Aegidius In 1 dist. 1 q. 3 wieder. — Aegidius Romanus dagegen bringt fast wörtlich den Text des hl. Thomas aus In 1 dist. 1 q. 1 a. 2. — Die Stelle aber, an der sich nach der Ansicht des Dionysius der hl. Thomas verbesserte, ist I-II q. 16 a. 1 corp.

[2] *Johannes*, In 1 dist. 10 a. 2 (Bl. 9) : « Ad 2am questionem respondent quidam et dicunt, quod supposita pro-

Aegidius Romanus, In 1 dist. 10 q. 1 : « Respondeo dicendum, quod quidam sic dicant : ex quo nos supponimus

Der Beachtung wert ist vor allem die Stellung, die Johannes zwischen Thomas und Aegidius Romanus bei Gelegenheit des Streites einnimmt, ob die Tugend der Gottesliebe etwas Geschaffenes in der Seele sei oder ob sie mit dem Heiligen Geiste identifiziert werden müsse. Aegidius ist scheinbar für das zweite mehr eingenommen, wenn er

cessione in divinis necessarium est processionem personarum esse causam processionis creaturarum, quia primum in unoquoque est causa eorum, que sunt post. Oportet ergo, quod omnis emanatio sive processio hic reperta reducatur in emanationem personarum. Invenimus autem in istis inferioribus duo genera processus, unum per modum nature ut in generabilibus et corruptibilibus; alium per modum voluntatis ut in artificialibus. Oportet igitur hos reducere in processionem divinarum personarum. Est ergo preter processionem, que est per modum nature, de qua supra dictum est, alia, que est per modum voluntatis sive amoris.

[Zum folgenden am Rande: « *Contra Thomam.* »] Sed isti peccaverunt arguendo ex diversitate in effectu diversitatem in causa, quod non oportet, cum sit maior unitas cause quam effectus. »

emanationem personarum, oportet illam esse causam omnis emanationis, quia semper primum in aliquo genere est causa omnium eorum, quae sunt post. Oportet igitur, quod omnis emanatio hic reperta reducatur in emanationem personarum tanquam in emanationem primam. In istis autem inferioribus invenimus genera duo processionum: Unum per modum naturae, aliud per modum voluntatis. Nam in aliquibus principium productionis est natura, ut in generabilibus, et in aliquibus voluntas, ut in artificialibus. Oportet igitur hos duos modos reduci in modos emanationum divinarum personarum. Igitur aliqua persona procedit in divinis per modum naturae, aliqua per modum voluntatis: quod est intentum.

Sed isti dupliciter peccant: primo quia ex diversitate in effectu arguunt distinctionem in causa, quod non est verum, cum maior sit unitas in causa quam in effectu. Nam multitudo trahit originem ex unitate, quia semper unitas habet rationem principii ut dicit Dionysius ultimo de divinis nominibus et Proclus in suis propositionibus. »

Die folgende positive Erklärung des Johannes findet sich ebenfalls bei Aegidius.

Auch hier nimmt Dionysius der Kartäuser ausdrücklich zur Polemik des Aegidius gegen Thomas Stellung In 1 dist, 10 q. 1: « Verumtamen in hac distinctione refert Aegidius quorundam positionem, utpote Thomae, quae paulo ante ex scripto eius hoc loco est recitata, quae etiam est positio Alexandri, Bonaventurae et aliorum multorum. Hanc positionem frater Aegidius dicit in duobus peccare. Primo, quia ex diversitate in effectu arguunt distinctionem in causa, quod non est verum, cum maior sit unitas in causa, quam in effectu. Rursus falluntur, quia per emanationem creaturarum probant emanationem personarum. » — Dionys nimmt auch Stellung dazu: « Verum reprobatio ista nil valet, et quaedam falsa continentur in ea. Nempe praefati doctores ex diversitate creaturarum non arguit (!) diversitatem esse in creatore, imo et ipsi dicunt, ex his, quae in creaturis reperiuntur, non posse sufficienter probari processionem in divinis ad intra: sed illa ex fide supposita declarant ex processione creaturarum processionem

auch für diese, wie für die erste Ansicht die Beweise bringt und deren Schwächen aufdeckt. Sterngasse ergreift für Thomas Partei, indem er auf die wunden Punkte hinweist, die sich in der Entgegnung des Aegidius auf die Argumente des Aquinaten finden lassen.[1]

Sehr weit läßt sich Johannes in die damals viel behandelte Frage ein, ob und wie die eingegossene Tugend der Gottesliebe vermehrt werde. Weder die Ansicht des hl. Thomas[2], noch die des Aegidius Romanus[3], die er fast wörtlich wiedergibt, befriedigen ihn. Er neigt vielmehr zu der Meinung, daß in einigen Formen die innere Ursache der Vermehrung und Verminderung das Wesen dieser Formen selber sei, das mehrere Grade der Vollkommenheit besitze. Als Beweis dafür führt er Äußerungen des *Averroës* und des Simplicius an.[4] Eine Verminderung der caritas ihrer Substanz nach, stellt er nur deshalb in Abrede, weil sich keine Ursache namhaft machen läßt, durch die sie *nur* vermindert würde.[5]

In 1 dist. 27 a. 3[6] tritt eine Ansicht auf, die der des hl. Thomas im Sentenzenkommentar entgegengesetzt ist.[7] Es handelt sich darum, ob der Name der zweiten göttlichen Person « Wort » eine Beziehung auf das Geschaffene in sich schließt. Thomas antwortet : « verbum potest accipi prout consequitur intuitum intellectus divini, secundum quod convertitur supra se, in quibus est ymago exemplaris omnium rerum. Et tunc in verbo accipitur respectus ad creaturam ; vel potest accipi verbum prout sequitur intuitum intellectus divini, secundum

divinam ac immanentem quasi a posteriori et quantum id fieri fas est. — Praeterea non est verum, quod semper et generaliter maior est unitas in causa quam in eius effectu : imo maior diversitas atque pluralitas est in homine quam in motu ipsius. Et dato, quod maior sit unitas in causa quam in effectu, nihilominus ex diversitate creaturarum rite arguitur aliqua distinctio esse in Deo, utpote idearum et intellectus ac voluntatis : quae sic idem sunt re, quod differunt ratione. Ab unoquoque omnino uniformiter se habente, non nisi unum procedit, et unumquodque causatum a propria ratione causali procedit. »

[1] *Johannes*, In 1 dist. 17 a. 1 — Bl. 12-13 ; *Aegidius*, In 1 dist. 17 q. 1 ; *Thomas*, II-II q. 23 a. 1 und 2 und In 1 dist. 17 a. 1 corp. — Auch auf diese Polemik zwischen Aegidius und Thomas macht Dionys der Kartäuser aufmerksam In 1 dist. 17 q. 1.

[2] In 1 dist. 17 q. 2 a. 1 und I-II q. 52 a. 1.

[3] In 1 dist. 17 q. 5 a. 1.

[4] In 1 dist. 17 q. 3 a. 1 (Bl. 13-14).

[5] In 1 dist. 17 q. 4 a. 2 (Bl. 14^{v}).

[6] Bl. 19.

[7] *Thomas*, In 1 dist. 27 q. 2 a. 3 corp. — Auf Bl. 19 sagt der Glossator ausdrücklich : « Contrarium tenet Thomas in scripto d. 27 art. 5 ».

quod absolute se ipsum intuetur et sic verbum dicetur in divinis sine respectu ad creaturam. »[1]

Darauf sagt denn Sterngassen : « Sed ad illud dicendum est, quod quamvis secundum modum intelligendi aliud sit intueri essentiam divinam absolute et prout est principium creature, quia tamen Deus semper eadem cognitione cognoscendo se cognoscit creaturam, ideo in verbo, quod est representativum omnis illius, quod actu cognoscitur, a mente divina importatur respectus ad creaturam. »[2] —

Diese Entgegnung dürfte einfachhin der entsprechenden Stelle der Summa[3] entnommen sein, an die sie deutlich anklingt. Zwar stimmt auch Aegidius nicht der im Sentenzenkommentar des hl. Thomas vorgelegten Ansicht bei. Doch fehlt — was zu dem Gesagten noch hinzutritt — bei Johannes jeder Verweis auf « quidam », der im Falle einer Abhängigkeit von Aegidius sich sonst sicher finden würde.

Tatsächlich gehört dem Aegidius ein anderer, vom Glossator den minores zugewiesener Einwurf gegen die Lehre des hl. Thomas von der Lokalisierung der Engel.[4] Sterngassen löst die Objektion und verteidigt die thomistische Ansicht, daß die Engel wegen ihres Wirkens an Körpern lokalisiert werden können.

Weiter als Aegidius geht Johannes in der Untersuchung nach der Zahl der species intelligibiles, die zum Erkennen der Engel mitwirken. Hier greift er — ohne Namen zu nennen — auf die bereits von *Alexander Hales*[5] vertretene Lehre zurück, daß so viele species als Gegenstände zu zählen sind. Die Lehre des hl. Thomas bringt er zwar in deutlicher Anlehnung an die Summa[6]; allein er führt dagegen ähnliche Argumente wie Aegidius Romanus[7] ins Feld, ohne sie aber nach dessen Beispiel zu lösen.[8] Im Gegenteil schließt er daraus : « Et ideo aliis videtur, quod tot species habet inferior quod superior quantum ad hoc, quod quilibet angelus habet cuiuslibet cogniti speciem specialem. Nihilominus tamen species angeli superioris sunt simpliciores sicut et essentia. Non enim per aggregationem specierum diminuitur simplicitas, et sic etiam universaliores sunt. »[9]

[1] Bl. 19. [2] Ebenda.
[3] I q. 34 a. 3.
[4] Bl. 23 : « Opinio minorum. »
[5] Summa theologiae II q. 24 memb. 2.
[6] I q. 55 a. 3.
[7] In 2 dist. 3 p. 2 q. 2 a. 2 resolutio dubii 4.
[8] *Johannes*, In 2 dist. 3 q. 2 a. 2 (Bl. 30v).
[9] *Ebenda.*

In der Frage nach dem Dasein einer « materia coeli » tritt wieder ein Einwurf des Aegidius der Lehre der Summa des hl. Thomas[1] entgegen, den sich Johannes selber allerdings mit Einschränkung zu eigen macht : « Quidam autem non solum ponunt in celo materiam, sed etiam asserunt eam eandem esse cum materia corporum inferiorum, quod sic probant : Omnes res sunt a Deo ordine quodam, ita quod non est reperire aliqua duo specie differentia eque distantia a primo. Sed si materia corporis celestis est alia a materia corporum inferiorum cum utrumque sit ens in potentia pura, erunt iste due potentie materie equaliter distantes a primo, eo quod in puro possibili non sit assignare gradus.

Preterea, cum omnis distinctio sit per actum, circumscripto actu a materia celi et a materia corporum inferiorum sequitur, quod iste due materie secundum se considerate non differant ab invicem, sed sint heedem.

Sed illud non videtur stare posse : Potentia enim ad formam cum privatione eiusdem est causa generationis et corruptionis in rebus. Sed si in celo est materia eadem cum materia corporum inferiorum, erit celum in potentia ad formas corporum inferiorum, quibus privatum est. Et ita erit generabile et corruptibile.

Sed dicet aliquis, quod quamvis materia celi secundum se considerata sit in potentia ad formas corporum inferiorum, forma tamen celi propter suam perfectionem totam eius potentiam terminat, eo quod ipsa omnes formas inferiores in se virtute contineat, cuius signum est, quod ad omnes movet.

Sed illud non sufficit : anima enim sensitiva licet contineat virtute vegetativam ; materia tamen, cum sit in potentia ad vegetativam non ita per sensitivam terminari potest, quin maneat adhuc in potentia ad vegetativam, cuius signum est, quod corrupto animali generatur ex eadem materia planta. Nec valet, si quis dicat, quod quamvis sit in potentia, non tamen est dare potentiam activam, que eam ad actum reducat, quia secundum commentatorem in I metaphisice non est potentia passiva in natura, cui non respondeat activa in natura. Preterea : Licet materia superiorum possit sic poni terminata per suam formam, materia tamen inferiorum esset in potentia adhuc ad formam celi et ita ex corpore aliquo inferiori posset fieri celum.

Quidam tamen ad hoc respondent dicentes, quod sicut in fine

[1] I q. 68 a. 2 corp.

mundi elementa erunt incorruptibilia, quia Deus dabit eis alium ordinem ad formam, ita quod forma satiabit totum appetitum materie, nec tamen alia erit materia IIIIor elementorum quam modo ; ita Deus materie celi indidit ordinem ad suam formam tantum, materie vero inferiori ordinem ad formas diversas. Et sic illic dicunt satiari totum appetitum per unam formam, hic autem satiari appetitum per ordinem ad diversas formas scilicet generabilium et corruptibilium.

Sed nec istud bene dictum est. Causa enim, quare elementa in fine mundi erunt incorruptibilia, est cessatio primi motus, sine quo nulla corruptio esse potest, nec motus nec transmutatio.

Item incoruptibilitas (!) elementorum in fine mundi erit miraculosa ; celi autem incoruptibilitas est naturalis.

Si autem dixeris, quod in fine mundi incoruptibilitas elementi erit naturalis, cum illa non sit ei iam naturalis, sequitur aliam naturam esse elementi nunc et tunc. »[1]

Fälschlich zitiert die Glosse Aegidius als Gewährsmann für die Ansicht, daß die Gnade und die Tugenden nur ratione verschieden seien : « Dixerunt autem quidam gratiam non differre a virtutibus predictis nisi ratione sola. Dicitur enim gratia, inquantum est principium esse gratuiti, virtus autem, inquantum est principium operationis gratuite. »[2]

Aegidius Romanus sagt aber ausdrücklich : « Dicemus ergo, quod gratia et virtus differunt realiter per essentiam. »[3] Und dies beweist er : « Gratia ergo et virtus differunt realiter, quia habent subiecta naturaliter differentia, quia essentia animae, in qua est gratia, realiter differt a suis potentiis, vel a suis viribus, in quibus habent esse virtutes. »[4]

Die hier vom Glossator dem Aegidius zugeschriebene Meinung findet sich vielmehr bei *Heinrich von Gent*, der im 4. Quolibet, q. 10 sagt : « Cum igitur, secundum quod alias determinavimus in quadam quaestione de Quolibet, anima et suae potentiae re idem sunt, ita quod nulla substantia spiritualis et suae potentiae naturales re differunt, sed quod potentia nominat ipsam essentiam sub ratione cuiusdam respectus ad actionem, cum essentia ratione qua essentia dicit quid

[1] Johannes, In 2 dist, 12 q. 1 a. 1 (Bl. 34). — Man vgl. dazu *Aegidius*, In 2 dist. 12 q. 3. a. 4.

[2] In 2 dist. 26 q. 2 (Bl. 41).

[3] In 2 dist. 26 a. 1.

[4] *Ebenda*.

in se et absolute. Secundum hoc ergo dicendum est, quod gratia et caritas non differunt re, immo id ipsum, quod in ipsa essentia est gratia, inquantum consideratur absolute vel sub ratione essentiae, idipsum est caritas in ea, inquantum consideratur sub ratione potentiae. Et hoc ideo maxime, quia in actu gratificandi conveniunt et similiter eliciendi actum gratum, ut dictum est. »

Es ist aber zu bemerken, daß Johannes nicht die Erklärung Heinrichs von Gent dafür bringt, wie Glaube und Hoffnung, die eingegossenen Tugenden nämlich, ohne die Gnade bestehen können im Falle der Identität mit ihr. Johannes gibt eine vollständig davon verschiedene Begründung. Er scheint daher wohl nicht auf Heinrich von Gent, sondern vielmehr auf eine von Thomas [1] bereits erwähnte Ansicht zurückzugehen : « Quidam enim dicunt, quod gratia et virtus sunt omnino idem per essentiam secundum rem, sed differunt tantum ratione : quia gratia dicitur, secundum quod Deo hominem acceptum reddit, virtus autem dicitur, secundum quod est principium recti operis. » Diese Meinung schreibt Thomas dem magister sententiarum zu, der im zweiten Buch der Sentenzen, dist. 26 c. 3 sagt : « Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur, quae sit ipsa gratia voluntatem praeveniens et praeparans, scilicet fides cum dilectione. »

Johannes Sterngasse folgt in dieser Frage weder der Ansicht des hl. Thomas : « gratiam a virtutibus differre realiter, quemadmodum essentiae animae differt a suis potentiis » [2], noch der des Aegidius Romanus [3], von dessen Einwurf er sagt : « Nec valet quod contra hoc obiciunt quidam, quod virtutes acquisite, que sunt principium operationis naturalis, differunt realiter ab anima, que est principium esse naturalis. Virtutes enim acquisite non sunt principium operandi absolute, sed prompte et delectabiliter operandi, et ideo differunt ab essentia anime ; non autem potentie, que sunt principium operandi absolute. Virtus autem infusa est principium operationis gratuite absolute, non quo faciliter eliciatur operatio, sed sine quo omnino elici non posset. Unde non differt gratia a caritate, sed a virtutibus acquisitis, quibus non solum non faciliter elicitur operatio meritoria, sed nec omnino elici potest. » [4]

[1] In 2 dist. 26 q. 1 a. 4 ; außerdem vgl. man I-II q. 110 a. 3 ; De Veritate, q. 27 a. 2.

[2] *Johannes*, a. a. O. (Bl 41) — Thomas I-II q. 110 a. 3 und De Veritate, q. 27 a. 2.

[3] A. a. O. [4] A. a. O.

Johannes schließt sich der vom Glossator als « opinio minorum » bezeichneten Ansicht an, die sich tatsächlich bei *Richard von Mediavilla* [1] findet : « Et ideo dicunt alii, quod gratia gratum faciens et caritas non differant realiter, sed solum ratione. Fides autem et spes sunt gratie gratis date, quamvis differant realiter a gratia gratum faciente sicut est supra probatum. Differentia autem, qua differret caritas a gratia, est, quia gratia nominat formam quandam supernaturalem inquantum est principium esse gratuiti. Caritas autem nominat eandem formam, inquantum est principium gratuite operationis. Unde gratia est in essentia anime, cum esse respiciat essentiam ; sed caritas est in potentia, cum operatio ad potentiam referatur. » [2]

2. *Relativ selten* erscheint *Bonaventura* als Gewährsmann. In der sehr ausführlichen Beantwortung der Frage « utrum essentia anime sit eius potentia » [3] weiß er wohl die Mittelstellung zu würdigen, welche die ohne Namensangabe gebrachte Ansicht des hl. Bonaventura einnimmt zwischen den beiden Extremen, die einfachhin die reale *Distinktion* behaupten, so daß die Seele unter das Prädikament der Substanz, ihre Fähigkeiten unter das der Akzidentien fallen (Thomas), oder auf der Gegenseite eine reale *Identität* aufstellen : « Quidam autem volentes utramque istarum opinionum salvare dixerunt, quod ipse potentie accipiuntur dupliciter : Aut enim accipiuntur per comparationem ad essentiam anime, in qua fundantur, et sic sunt essentia ipsius anime ; aut accipiuntur per comparationem ad actus, quorum sunt principia, et sic sunt in eodem genere cum actibus per reductionem. » (Man vgl. Bonaventura, In 1 dist. 3 p. 2 a. 1 q. 3.) Darauf erwidert er ablehnend : « Sed isti volentes concordare utramque opinionem destruunt utramque. Cum enim dicunt, quod potentie per compara-

[1] In 2 dist. 26 a. 1 q. 4 : « Respondeo, quod idem habitus realiter est gratia gratum faciens et caritas ; sed non sub eadem ratione. Quia, inquantum per illum essentia animae habet esse supernaturale Deo gratum, est gratia, et, inquantum potest meritorie diligere, est caritas. Unde sicut potentia voluntatis non addit super animae essentiam nisi relationem aptitudinalem ad actum et obiectum, sic nec caritas super gratiam. Et sic prius ordine naturae est perfectio naturalis in essentia animae, quam ipsa possit exire in actionem naturali perfectione perfectam : sic dico, quod prius ordine naturae est in essentia animae supernaturalis perfectio per habitum caritatis, quam per illum possit Deum meritorie diligere. Et quia ille habitus sub primo respectu dicitur gratia et sub secundo caritas, ideo concedo, quod gratia est in essentia animae immediate et caritas mediante voluntate. Et sic idem habitus sub uno respectu prius est ordine naturae se ipso sub alio respectu. »

[2] Johannes Sterngasse, a. a. O.

[3] Johannes, In 1 dist. 3 q. 2 a. 1 (Bl. 4-5v).

tionem ad essentiam, in qua fundantur, sunt idem cum essentia, destruunt opinionem primam, que dicit, quod potentie anime sunt quedam accidentia in genere qualitatis existentia. Quando etiam dicunt postea, quod potentie accepte per comparationem ad actus sunt in genere actus per reductionem: aut per talem reductionem intendunt dicere, quod potentie sic sunt in genere actus sive accidentis, quod tamen eorum predicationem non recipiunt; sicut punctus est in genere quantitatis per reductionem, ita tamen, quod quantitas non predicatur de eo. Et sic sequeretur, quod ex tali reductione potentiarum ad genus accidentium non posset accidens de potentiis predicari dicendo, quod potentia est accidens, quo destruit opinionem primam. Aut intendunt dicere, quod potentie per talem reductionem participant predicationem actuum sive accidentium, et tunc destruunt opinionem secundam, que negat potentias esse accidentia.»[1]

Johannes wählt als die seinige eine vierte Ansicht, die der des Heinrich von Gent[2] nahesteht.

Vielleicht ist unter den *Minores*, auf die der Glossator in der 1. Distinktion des dritten Buches (q. 1 a. 3 «utrum, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.»[3]) verweist, der hl. Bonaventura gemeint. Es handelt sich hier um die Gewährsmänner für die Ansicht, daß Gott auch dann Mensch geworden wäre, wenn die Menschen nicht gesündigt hätten. *Scotus*, der diese Anschauung vertritt[4], scheint, wie aus andern Stellen hervorgeht, dem Johannes nicht bekannt gewesen zu sein. Doch war die genannte Meinung scheinbar auch schon vorher in der Franziskanerschule vertreten. *Bonaventura* zeigt Achtung vor ihr, wenn er ihr das «magis consonare iudicio rationis», wenn auch nicht «pietati fidei» zugesteht.[5] Gleichwohl neigt Bonaventura mehr der andern Ansicht zu.[6] — Richard von Mediavilla bringt nach seiner milden Art beide Ansichten, ohne sich für eine zu entscheiden.[7] — Johannes Sterngasse selbst hat seine Antwort auf die Frage fast wörtlich aus Thomas herübergenommen.[8]

Die einzige Stelle, an der Bonaventura vom Glossator als Gewährs-

[1] Johannes, a. a. O.
[2] Quolibet 3 q. 14.
[3] Bl. 48v.
[4] Opus Oxoniense III Sent. dist. 7 q. 3 n. 3.
[5] In 3 dist. 1 a. 2 q. 2.
[6] *Ebenda.*
[7] In 3 dist. 1 a. 2 q. 4.
[8] III q. 1 a. 3 corpus.

mann genannt wird (« utrum fuerit idem numero corpus Christi morientis et viventis »[1]), ließ sich leider nicht identifizieren. Es handelt sich um die Sentenz: « quod ad salvandam ydemptitatem numeralem corporis Christi viventis et mortui non necesse est ponere in Christo fuisse plures formas substantiales. Si enim, ut dicunt, una sola forma fuisset in Christo, illa ablata per mortem vel mansisset materia nuda. et sic corpus Christi mortuum nec organizatum nec sepultum nec vulneratum fuisset, cum omnia ista materie nude repugnent. — Si vero nova forma introducta fuisset, cum ad mutationem forme sequatur mutatio speciei, sequeretur Christi corpus mortuum fuisse aliud in specie a corpore eius vivo, et per consequens aliud in numero. Et ideo plures formas dicunt esse in Christo, ita quod una earum ablata per mortem, scilicet anima, per quam fuit animal et homo, manserit aliqua, alia, per quam fuit corpus et caro. »[2]

Diese Lehrmeinung, die übrigens Johannes zurückweist, findet sich bei Heinrich von Gent (Quodlibet 2, q. 2). Er selbst aber schließt sich dem an, was Thomas III q. 50 a. 5 corp. sagt.

3. Selten finden sich Anklänge an *Richard von Mediavilla*, der aber niemals vom Glossator mit Namen genannt wird. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß er vielleicht als Gewährsmann in Betracht kommt für eine In 2 dist. 26, q. 2[3] als « opinio minorum » bezeichnete und eine andere In 3 dist. 1, q. 1 a. 3[4] den « Minores » zugeschriebene Ansicht.

Stark an Richard erinnert auch eine Stelle in der 2. Quaestio der 17. Distinktion des zweiten Buches (a. 1), an der bewiesen werden soll, daß in jedem Ding mehrere substantielle Formen sind: « Hoc etiam specialiter probant de corporibus mixtis. Mixtio enim non est materiarum tantum. Ergo oportet, quod in mixto maneant formae mixtibilium. — Hoc idem probant in plantis, in quibus invenitur quandoque una pars mortua [fol. 37] alia vivente. Mortui autem et vivi non est eadem forma. — Idem etiam probant in animalibus ex motu, sicut supra dictum est. — Idem probant ex corruptione animalium, que quandoque ex sua vel sola incisione contingit. — .... »[5]

[1] Johannes, In 3 dist. 20 q. 2 a. 3 (Bl. 58).
[2] In 3 dist. 20 q. 2 a. 3 (Bl. 58).
[3] Bl. 41.
[4] Bl. 48v.
[5] Bl. 36v-37. — *Richard von Mediavilla*, In 2 dist. 17 a. 1 q. 5.

Wer die Minores, die In 1 dist. 8 [1] genannt werden, sind, ließ sich nicht mit Sicherheit feststellen.

4. Relativ läufig tritt *Heinrich von Gent* auf. Irgendwie abhängig von ihm ist, wie bereits gesagt, die Lösung der Frage nach dem Unterschied, der zwischen der Wesenheit der Seele und ihren Fähigkeiten besteht, wiewohl er die hier auftretende « potentia receptiva et inchoativa » nicht kennt. [2] Ähnliches ist von In 1 dist. 7 q. 3 a. 3 zu sagen (« utrum aliqua creatura sit simplex »). [3]

Einwürfe aus Quodlibet 5, q. 9 des Heinrich finden sich bei Johannes in 1 dist. 11 a. 1 (« utrum Spiritus Sanctus procedat et a patre et a filio »), und zwar ist das zweite Argument das erste *Heinrichs* und das erste Argument das zweite Heinrichs. [4] Auch die Confirmatio und die Antwort auf die ratio principalis finden sich beim Lehrer von Gent. [5] — Wenn er hier die aus Heinrich von Gent herübergenommenen Bruchstücke auch als nicht zur Sache gehörig bezeichnet, so ist er doch weit davon entfernt, ihnen allen Wahrheitsgehalt abzusprechen.

Wörtliche Übereinstimmung zwischen beiden läßt sich In 1 dist. 17 q. 4 a. 1 (« utrum caritas augeatur in infinitum ») feststellen. Der Ansicht des hl. Thomas (II-II q. 24 a. 7) nämlich, nach der die eingegossene Tugend der Liebe ins Unendliche vermehrt werden kann, setzt er aus Heinrichs Quodlibet 5, q. 22 entgegen: « Sed istud non videtur bene dictum. Quelibet enim forma ex eo, quod creatura, sicut est limitata ad speciem, ita est limitata ad gradum perfectionis in sua essentia, ultra quem non potest progredi in summo, et etiam citra

[1] Bl. 7v.

[2] In 1 dist. 3 q. 3 a. 1 (Bl. 4v-5); *Heinrich von Gent*, Quodlibet 3 q. 14.

[3] Bl. 8v. Die Glosse mahnt: « contra Thomam. » Gegen die Ausführungen, wie sie sich ähnlich bei Thomas (In 1 dist. 8 a. 13) finden, sagt Johannes: « Sed hoc non oportet. Non enim imaginanda est minor simplicitas ex congregatione plurium naturarum, eo quod ignis est simplicior aëre, non tamen quod aër ex pluribus naturis constet. — Item sequeretur ex hoc, quod quanto aliqua creatura plus distaret a Deo, tanto ex pluribus naturis esset composita. — Est tamen advertendum, quod omnis talis creatura deficit a simplicitate divine essentie, quia divina essentia est esse absolutum et non habens respectum ad aliquid, a quo aliquo modo dependeat. Creatura autem, etsi sit suum esse, non tamen habet hoc absolute, sed ex respectu ad causam primam. Et ideo in ipsa non est essentia simplex absoluta, sed magis cum tali respectu sive cum potentia respectiva, qui tamen respectus non differt ab ipsa essentia realiter, sed ratione, sicut quelibet relatio a suo fundamento, sicut infra patebit. » — Diese letzten Ausführungen vom « esse dependens » etc. finden sich ähnlich bei Heinrich von Gent, Quolibet 1 q. 9.

[4] Bl. 9v-10.

[5] A. a. O.

quem non valet sistere in minimo.[1] Alias enim non esset possibile, quod divina essentia videretur per speciem creatam immediate ab aliqua creatura. Item si posset augeri caritas in infinitum, ita quod excederet omnem finitam perfectionem, posset caritas esse infinita actu, quia secundum philosophum in tertio phisicorum quantum contingit potentia esse, tantum contingit actu esse. »[2] Bei dieser Ansicht bleibt er denn auch im Gegensatz zu Thomas.

Ablehnend dagegen verhält sich Johannes In 2 dist. 12 q. 2 a. 1 (« utrum Deus potuerit producere materiam, que est vel pura potentia, purum possibile sine forma »[3]) der Ansicht des Heinrich (Quodl. 1, q. 10) gegenüber : « quod, cum Deus possit plus facere quam homo intelligere, potest essentiam materie distinctam. Quod autem potest distincte, poterit et facere et conservare sine forma. »

Interessant ist es, daß Johannes in der Frage : « utrum sacramenta sint causa efficiens gratie »[4] sich fast wörtlich an Heinrich von Gent (Quodl. 4, q. 37) anschließt. Die Ansicht des hl. Thomas[5] gibt er folgendermaßen wieder : « Et ideo alii dicunt, quod sacramenta nove legis aliquid operentur in causando gratiam, non sicut per se agens et per formam in se existentem quemadmodum actione naturali calidum calefacit ; sed sicut instrumentum motum ab agente per se, sicut serra operatur in sectione lignorum, quod non competit ei nisi inquantum artificialiter est ab artifice mota. »[6]

Dagegen macht Johannes geltend : « Sed nec hoc videtur stare posse, quia quando aliquid cooperatur ad aliquem effectum ut instrumentum principalis agentis, oportet, quod habeat aliquam virtutem propriam ex natura propria in agendo illud, quemadmodum agit calidum in calido ; preter hoc, quod agit generando carnem ut instrumentum in virtute principalis agentis, oportet, quod habeat in se aliquam dispositionem naturalem, qua attingit effectum in agendo, quemadmodum etiam serra secundum formam suam sive figuram habet dispositionem, qua attingit ligna in dividendo ea.

Cum ergo sacramenta nove legis non plus habeant virtutem in agendo aliquid ad causandum gratiam neque dispositionem super-

[1] *Heinrich von Gent,* Quolibet q. 5, 22 : « Quaecumque forma creata ex eo, quod creatura est, sicut est limitata ad speciem, sic limitata est ad gradum perfectionis in sua essentia, ita quod sit terminus ei naturalis, citra quem non potest sistere in minimo, et etiam ultra quem progredi non potest in summo. »

[2] Bl. 14v. [3] Bl. 35. [4] In 4 dist. 1 q. 2 a. 6 (Bl. 69).

[5] In 4 dist. 1 q. 1 a. 4 q. 1 und III q. 62 a. 1. [6] A. a. O.

naturalem, qua attinga[n]t gratiam creatam quam sacramenta veteris Legis etiam supernaturaliter, quia quantumcumque esset supernaturaliter in esse productum, tamen esset aliqua creatura secundum sui naturam, que nullo modo attingere potest ad non ens, quale est omne credibile, eo quod virtus creandi non sit communicabilis creature; nullo ergo modo penes predictum modum erunt magis cause gratie sacramenta nove legis plus quam veteris, cum gratia sit per creationem. »[1]

Im unmittelbaren Anschluß daran wird Heinrichs Sentenz[2] vorgetragen : « Et ideo alii dicunt, quod sacramenta nove Legis non agunt aliquid ad causandum gratiam neque in causando attingunt eam plus quam sacramenta veteris Legis. Sed solum dicuntur esse causa gratie, cuius sunt signa in hoc, quod sunt contentiva eius, quod est per se causa causativa gratie et inquantum causat eam. Licet enim Deus, qui est creator gratie, per essentiam et substantiam sit in omnibus, tamen quoad aliquem effectum est in una re, ita quod non in alia, secundum quod Deitas existens in carne Christi per gratiam unionis ad tactum manus eius [fol. 69^{v}] curabat leprosos, ut Deitas dicatur illud egisse non ut Deitas tantum, sed ut existens in manu Christi; et per hoc quod illa in manu Christi existens curat illum sicut agens principale, dicitur, quod curabat ipsum manus Christi ut agens instrumentale. Eodem modo sacramenta nove Legis dicuntur causare gratiam instrumentaliter, non quia aliquid agunt in producendo gratiam plus quam sacramenta Veteris Legis, sed quia Deus existens in ipsis ad tactum illorum circa illos, quibus administrantur, confert gratiam creando eam in ipsis, et per hoc differunt sacramenta Nove Legis quantum ad actum sacramentorum a sacramentis Veteris Legis. In sacramentis autem Veteris Legis aut non dabatur gratia regulariter a Deo, aut si dabatur aliquando, hoc non erat instrumentaliter ex parte tactus illius, sed ex devotione tangentis; et ita dabatur a Deo non ut erat in illis sacramentis, sed ut erat in corde devoto. In sacramento vero circumcisionis, etsi regulariter ad tactum dabatur gratia a Deo, hoc erat solummodo ex sola pactione habita cum Abraham, ad quam implendam Deus ut assistens sacramentis dabat gratiam non ut existens in ipso et de ipso, sicut fit in sarcamento Nove Legis. Unde illud sacramentum Nove Legis, in quo Christus corporaliter continetur scilicet sacramentum altaris, precipue dicitur sacramentum

[1] *Ebenda.*

[2] Quolibet 4 q. 37.

gratie. Alia vero sacramenta inquantum continent virtualiter, quod illud sacramentum precipuum continet realiter, secundum quod aqua baptismi habet virtutem sanguinis Christi. »[1]

5. Daß einmal auch *Hannibaldus de Hannibaldis* als Gewährsmann in Betracht kommt, darauf wurde bereits hingewiesen.[2] Sonst aber ließ sich kaum eine besondere Ähnlichkeit zwischen beiden Sentenzenkommentaren feststellen.

6. Neben Dionysius Pseudoareopagita (8^v), Simplicius « egregius quidam commentator » (14^v), Boethius (16^v), Aristoteles (27^v) und dem « *Magister* » erscheint einmal auch *Praepositinus*[3] namentlich zitiert. Es scheint aber sicher, daß Johannes die Summa des Praepositinus nicht eingesehen hat, da es sich um die Stelle handelt, auf die *Thomas* in der neben I q. 40 a. 1 einschlägigen Stelle I q. 32 a. 2 verweist.

7. Einmal wird ein *Johannes Ganticus* namhaft gemacht. Es läßt sich mit Sicherheit nachweisen, daß mit diesem Namen nicht Johannes de Janduno gemeint ist. In der Frage nämlich, ob die Formen, die aus dem Stoffe erzeugt werden, im Stoffe schon vorherbestehen, sagt *Sterngassen:* « Alii autem, sicut *Joannes Ganticus* contrarium dixerunt, *scilicet nullam formam preexistere in potentia materie.* Que positio auctoritati omnium philosophorum contradicit, quod ex nichilo nichil fit. Sed illi, quod fit, oportet aliquid subici. — Via autem Aristotelis, ut dicit *commentator* ibidem, est media inter istas oppiniones, que ponit formas de potentia materie educi. Quam quidem opinionem moderni diversimode intellexerunt. »[4]

Die Metaphysik, die unter dem Namen des Johannes Gandavensis gedruckt wurde, weiß nichts von dieser Ansicht. Im Gegenteil stellt sie die Behauptung auf : « Dicendum est ad quaestionem, quod materia prima et similiter quaelibet materia, quae pluribus transmutationibus transmutatur ad formam, est in potentia ad formam. »[5] Und zwar

[1] Johannes, Bl. 69-69^v.

[2] Johannes, In 3 dist. 3 a. 1 (Bl. 50). — *Hannibaldus de Hannibaldis.* In 3 dist. 3 q. 1 a. 1.

[3] Johannes, In 1 dist. 33 a. 1 (Bl. 21).

[4] In 2 dist. 18 a. 1 (Bl. 37^v).

[5] Perspicacissimi speculatoris Joannis Gandavensis questiones subtiliter examinate super duodecim libros metaphysice ad mentem Aristotelis et sui Commentatoris Averrois feliciter incipiunt. Venetiis 1508, fol. 116. Lib. 9 q. 7 : « Queritur circa hoc capitulum, utrum materia prima vel illa materia, que transmutatur ad formam multis transmutationibus, sit in potentia ad formam. »

beruft sich hier der Verfasser auch auf seinen Kommentar zum ersten Buch der physica. [1]

Damit dürfte sicher sein, daß die unter dem Namen des Johannes Gandavensis gedruckte Metaphysik nicht dem *Johannes von Gand* zugeteilt werden kann, der sich 1303 als magister Theologiae nachweisen läßt [2], sondern vielmehr, wie N. Valois dartut, dem *Johannes von Janduno* zugehört, der nachweisbar nach 1316 magister artium in Paris war. [3] In der diesem zugeschriebenen Physik findet sich denn auch keinerlei Abweichung von der in der Metaphysik vertretenen Ansicht. [4]

[1] *Ebenda :* « Sed materia prima est in potentia ad omnes formas et eas recipit, ut patet 7° huius et primo physicorum. »

[2] *Denifle-Chatelain,* Chartularium Universitatis Parisiensis. II Paris (1891) 103, n. 635.

[3] *Denifle-Chatelain,* ebenda n. 4.

[4] *Joannis de Janduno,* philosophi acutissimi, super octo libros Aristotelis de physico auditu subtilissimae quaestiones. (Venetiis 1551) q. 26 (fol. 25ᵛ) in der Frage « an materia habeat in se infinitas potentias ». Die Antwort lautet : « Ex his dico ad quaestionem, quod materia prima nunc habet potentias infinitas ad formas infinitas individuales, quod sic probatur : Si prima materia reciperet in futuro infinitas formas, necesse est ipsam habere nunc potentias infinitas. Hoc patet ex duabus suppositionibus, quarum prima dicit, quod materia nunc habet potentiam ad quamlibet formam, quam recipiet in futuro. Alia est, quod ad diversas formas habet diversas potentias, ut ostensum est : Sed ipsa materia recipiet in futuro formas infinitas, ut probatum est. »

Die Gründe, weshalb *N. Valois* die Metaphysik dem Johannes Ganticus abspricht und dem Johannes von Janduno zuweist, scheinen ungenügend zu sein : (Histoire littéraire de France 33 [1906] 558) Au surplus les Questions sur la Métaphysique ne seraient pas l'œuvre de Jean de Jandun, si l'on n'y retrouvait la perpétuelle contradiction que nous avons signalée entre ses principes philosophiques et sa foi religieuse, au moins apparente. Ici c'est à propros de la puissance infinie de Dieu (II q. 4), de la création et de la fin du monde (II q. 5, 6, 7, 9 ; V q. 37), de la pluralité et de l'immortalité de l'intellect humain (XII q. 4) qu'il répète les déclarations déjà si souvent entendues : « Cela ne résulte pas de l'observation du monde sensible, cela ne se démontre pas ; j'y crois et j'ai du mérite à cela. L'on ne peut me demander autre chose. Les phrases auxquelles nous sommes maintenant accoutumés, sont comme la signature des écrits philosophiques de Jean de Jandun. » — Nachdem sich die Ansichten, die Valois spezifisches Eigentum des Johannes de Janduno nennt, alle mit Ausnahme der ersten auch bei Siger von Brabant finden, und auch diese erste Lehre, nämlich daß Gott nicht unendlich sei, sich unter denen befindet, die *Raymundus Lullus* in seiner im Juli 1310 entstandenen « Reprobatio aliquorum errorum Averrois » beanstandet (*O. Keicher* O. F. M., Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie mit einem Anhang enthaltend, die zum ersten Male veröffentlichte « Declaratio Raymundi per modum Dialogi edita ». Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Münster [1909] 53), und obendrein, wie sich aus Sterngasse ergibt, der zwischen Glauben und Wissen statuierte Gegensatz sogar bei den Dominikanern Anklang gefunden hat, dürften all diese Lehren wohl Gemeingut der Averroisten gewesen sein.

Auf Grund des genannten Textes wird sich vielleicht auch die Frage entscheiden lassen, ob der Sentenzenkommentar und die Quodlibeta, die von Stöckl und Werner dem Johannes von Janduno zugewiesen werden, nicht dem Johannes von Gand gehören. [1]

Es wäre nun interessant, festzustellen, welche Werke des Johannes Ganticus dem Sterngasse bekannt waren.

Nach der Stelle, die wir aus Sterngasse kennen lernen, scheint er sich keineswegs in allen Punkten zu Averroës bekannt zu haben, denn eben das Vorhandensein der Form in der Potenz der Materie im übertriebenen Sinn der ratio seminalis war ein Dogma der Averroismus, während er dies entschieden leugnet.

8. Alexander (von Aphrodisias) ist einmal genannt (Bl. 4^v) ; sehr häufig dagegen *Averroes*. Es ist auffallend für einen Dominikaner der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, wie sehr er für diesen Partei ergreift. Aureolus ist noch bedeutend gemäßigter in seinen Ansichten als er. Einmal fühlt man es denn auch deutlich durch, wie er sich nur widerwillig der kirchlichen Lehrautorität unterwirft, in der Frage nämlich, ob die Seele Wesensform des Leibes sei.

Die Bulle Johannes XXII. vom 27. März 1329 verurteilte unter den Lehrsätzen Eckharts auch folgende drei : « Primus articulus. Interrogatus quandoque, quare Deus mundum non prius produxerit, respondit tunc, sicut nunc, quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere, antequam sit ; unde quamcito Deus fuit, tamcito mundum creavit. — Secundus articulus. Item concedi potest, mundum fuisse ab eterno. » [2] « Obiectum preterea extitit dicto Eckardo, quod predicaverat alios duos articulos sub hiis verbis : Primus articulus. Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile ; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus. » [3] Im Grunde genommen sind dies averroistische Irrtümer, mit denen Eckhart vielleicht unter den Dominikanern in jener Zeit vereinzelt dastand, die aber von den Lehrern der Philosophie an der Pariser Universität noch bis weit in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts hinein festgehalten wurden. Man braucht nur Johannes de Janduno und Johannes de Polliaco [4] zu

[1] Eine Vermutung über eine solche Zuweisung spricht *M. Baumgartner* aus. (*Friedrich Überwegs* Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Berlin [1915] 543).

[2] *H. Denifle*, Archiv II. 637. [3] *Ebenda*, II, 639.

[4] *C. Michalski* C. M., Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVme siècle. — Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres. Classe d'histoire et de philosophie. Année 1920. — Cracovie 1921.

Seite 17 sagt er von *Jean de Polliaco* auf Grund seiner im Ms. der Bibl. Nat. Fonds latin 15372 erhaltenen Quodlibeta : « Ce qui est le plus intéressant pour un

erwähnen.[1] Der verzweifelte Ausweg des Johannes de Janduno in der Frage nach der Einheit des Intellekts ist bekannt. Er stellte den Begriff einer doppelten Wahrheit auf : « Wenn auch die Ansicht [von der Einheit des Intellekts] die des Kommentators und des Aristoteles ist, und wenn auch diese Ansicht nicht durch Vernunftbeweise hinfällig gemacht werden kann, dennoch sage ich anders und behaupte, daß der Verstand nicht numerisch einer in allen Menschen ist. Im Gegenteil : Er ist in den verschiedenen gezählt nach der Zahl der Körper und ist eine Vollkommenheit, die das Sein einfachhin gibt. Dies aber erklärte ich nicht mit einem Vernunftbeweise, weil ich nicht sehe, wie es möglich ist, und wenn es einer sieht, dann möge er sich darob freuen. »[2]

philosophe, c'est d'y trouver le fidéisme sceptique si caractéristique pour le XIVme siècle. L'omnipotence de Dieu et la création du monde entier, selon notre maître dans le domaine de la foi et non dans celui de la science, puisque ces deux idées ne sont pas fondées sur une argumentation stricte. (Concludi potest, quod non potest demonstrari Deum esse infinitae virtutis in vigore seu intensive, quia, si posset demonstrari, non posset, nisi per productionem alicuius de nihilo scil. per creationem .... sed per creationem demonstrari non potest, quia nec ipsa demonstrari potest. Quodl. II, q. 4. Ms. 15372, fol. 42 ro. Et dicendum, quod .... omnia facta esse a Deo non potest demonstrari. Quodl. II, q. 3. Ms. F. l. 15372, fol. 35 ro, col. 1 a.)

[1] *K. Werner*, Der Averroismus in der christlich-peripathetischen Psychologie. Wien 1881 (Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften, philosophisch historische Klasse 98), 176-231. — *M. Baumgartner*, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 544 f. — Weitere Literatur vgl. man *ebenda*, 188.

[2] Commentarius in III de anima q. 7 (Venetiis 1552, fol. 66) : « Sed quamvis haec opinio sit Commentatoris et Aristotelis, et quamvis etiam haec opinio non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico aliter, et dico, quod intellectus non est unus numero in omnibus hominibus, immo ipse est numeratus in diversis secundum numerationèm corporum humanorum, et est perfectio dans esse simpliciter. Hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. » Man vgl. auch q. 12 (fol. 71).

Averroes hatte zum Begriff der Doppelwahrheit den *Grund* gelegt, wenn er schrieb : « Loquentes autem Saraceni habent pro possibili aliquid generari ex nihilo et negant hoc principium. Et causa erroris eorum fuit haec, quod sentitur, quod multa comprehensibilia visu generantur ex rebus incomprehensibilibus visu, v. g. ignis ex aere : et sic imaginantur primo aspectu possibile esse aliquid generari ex nihilo. Vulgus enim non intelligit de non esse nisi illud, quod non comprehenditur visu et sic accipiunt rem assimilatam rei loco verae rei et existimant impossibile esse possibile. Et nituntur ad confirmandum hoc ex hoc, quod mos est dicere, quod subiectum esse necessarium agenti scilicet subiectum, ex quo fit generatio, est diminutio agentis. Et omnia ista sunt existimationes vulgares valde sufficientes secundum cursum, secundum quem nutriuntur homines in eis, non secundum sermones sufficientes. » (Quartum Volumen Aristotelis de physico auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis variis in eosdem Commentariis. Venetiis 1562, 431r EF.) Dieser Text hat allerdings nicht die Beweiskraft, die ihm P. *Mandonnet* (Siger de Brabant I 149, Anm. 1) zuspricht, da es sich allem Anschein nach hier um das Zureichen einer Lehre für das praktische Leben handelt, wo man von ihr Gebrauch machen kann, als ob sie wahr wäre, wenn

In Johannes Sterngasse haben wir nun einen Dominikaner der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, der sich diesem averroistischen Begriff einer Doppelwahrheit bedenklich nähert. Es ist wieder in der Frage nach der Einheit des Intellekts.[1] Mit Ernst hat Johannes die

sie auch den philosophischen Grundsätzen zuwiderläuft. Dennoch aber läßt sich sicher behaupten, daß Averroes einen Gegensatz zwischen geoffenbarter Wahrheit und Vernunftwahrheit für möglich hielt. (*Mandonnet*, a. a. O. 150: « Averroes examine l'hypothèse, seule capitale en somme, où l'enseignement du texte révélé est en conflit avec la science. Il déclare sans ambages qu'on doit donner du texte révélé une interprétation métaphorique, ce qui équivaut à dire qu'il faut rejeter la valeur tout en paraissant la conserver. ») Während nun er selber in diesem Falle eine metaphorische Erklärung des Schrifttextes verlangte und damit die Wahrheit der Heiligen Schrift vor der Vernunft zurückstellte, wollten die christlichen Philosophen die Wahrheit der Heiligen Schrift retten, ohne der Vernunft zu nahe zu treten. Und so scheint der Begriff der Doppelwahrheit entstanden zu sein. (Man vgl. zur Streitfrage auch *M. Grabmann*, Thomas von Aquin und Petrus de Hibernia. Philosophisches Jahrbuch 33, Fulda [1920], 357.) Hier bringt Grabmann auch *Bäumkers* Äußerungen in unserer Frage zur Kontroverse zwischen Miguel Asin y Palacios (El Averroismo teologico de Santo Thomas a Aquino. Zaragoza 1904) und L. G. A. Getino (La Somma contra Gentiles y el Pugio Fidei. Vergaras 1913).

An *Siger von Brabant*, der ihm zun ersten Male mit klaren Worten aufstellte, läßt sich dieser Gedankengang ziemlich deutlich verfolgen. Er schreibt z. B.: « Circa septimum prius propositorum, videlicet, utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, diligenter considerandum est, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem, quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. » (Quaestiones de anima intellectiva VII. *Mandonnet*, a. a. O. 164.)

Der Grund, weshalb er in einer Frage, in der die Vernunft nicht klar die Lösung sieht, der Glaubenslehre anhängt, liegt nicht darin, daß die Glaubenslehre die absolute Wahrheit bringt, sondern darin, daß die *Vernunft den Zweifel nicht zu lösen vermag*. (« Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat. » Quaestiones de anima intellectiva VII. *Mandonnet*, a. a. O. II, 169.)

Die Verurteilung dieser Lehre im Jahre 1277 durch den Erzbischof von Paris, Stephan Tempier, ist zur Genüge bekannt. Ebenso, daß sich unter den damals verurteilten Sätzen Lehren des hl. Thomas befanden. (Man vgl. *Denifle-Chatelain*, Chartularium I, 543 f.; — P. *Mandonnet*, Siger de Brabant, I, 214-251; II, 175.)

Die Frage vom Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft ward selbstverständlich auch zum Gegensatz der scholastischen Disputation. So bei *Aegidius Romanus*, Quodlibet 4 abbreviatum q. 7 (Cod. Vatic. Borgh. 298, Bl. 214v).

[1] Eine Analyse der Frage findet sich im Anhang.

wichtigsten Gegengründe des hl. Thomas gegen eine Einheit gebracht, die denn auch am Rande vom Glossator als solche vermerkt sind. Aber jeden weiß er irgendwie zu entkräften, so daß er schließlich von einer weitern spekulativen Erforschung der Frage absteht: « Quidquid tamen respondeatur ad hoc : Positio ponens animam intellectivam non esse formam corporis falsa est et erronea, cum veritati fidei contradicat. Ponit enim fides cuiuslibet hominis esse animam intellectivam incorruptibilem. Alias perirent merita et premia hominum singulorum. »[1] Damit rückt er nahe an die Reihen der Averroisten heran. So vorsichtig er mit seinem Urteil auch in den andern Fragen ist, in denen sich der Kommentator von der traditionellen Lehre trennt, so schimmert es doch auch in ihnen manchmal durch, wie gerne ihm Johannes Gefolgschaft leisten würde. So leugnet er zwar die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung und gibt damit eine averroistische Grundlehre auf. Alle Dinge, so nimmt er an, sind von Gott geschaffen, « weil die Autorität der Heiligen Schrift Gott als den Schöpfer aller Dinge aufstellt. »[2] Es klingt aber eben durch diese Begründung wieder ein wenig das averroistische Prinzip von der doppelten Wahrheit, wenn auch nicht völlig eindeutig, da er mit Thomas selber Möglichkeit und Wirklichkeit in dieser Frage scheiden kann. So sehr Johannes hier schließlich die Ansicht des Aristoteles dahingestellt sein läßt, auf die Autorität des Averroes möchte er nicht verzichten und er führt dessen Axiom aus dem Kommentar zum zweiten Buche der Metaphysica an : « Prima causa est ens per se et verum per se, et omnia entia et vera per esse et veritatem eius. » Auf einen Einwurf aus des Averroes achtem Buch der Physica antwortet er mit dem bloßen Hinweis auf dessen Kommentar zu de substantia orbis.[3] Ein averroistischer Gedankengang, der dem Metaphysikkommentar des Johannes de Janduno entlehnt sein könnte, läßt ihn dann gegen die Behauptung Avicennas von der Aseität der Welt, auch diese ausschließen.[4] Kein Wunder, daß er in der Frage nach einer Mehrheit

[1] In 2 dist. 17 q. 1 a. 3 (Cod. Vatic. lat. 1092, Bl. 36v).

[2] « Sed quia auctoritas scripture sacre ponit Deum omnium creatorem, ideo, non ostante (!) opinione philosophi etiam, quecumque fuerit, dicendum est simpliciter necessarium esse omnia entia esse a Deo. » (In 2 dist. 1 q. 1 a. 1. — Bl. 27v.)

[3] A. a. O. (Bl. 28) : « Ad auctoritatem commentatoris in 8 phisicorum respond[e]atur per auctoritatem eiusdem in libro de substantia orbis. »

[4] In 2 dist. 1 q. 1 (Bl. 27v) : « Preterea secundum philosophum et commentatorem, si aliquod possibile non esse semper esset, sequeretur contraria posse esse simul. Possibili enim posito in esse, bene sequitur falsum esse, sed non impossibile.

der Wesensformen nur zögernd gegen Averroes Stellung nimmt, um mit dem hl. Thomas ihre Einheit in einem Subjekt zu behaupten.[1] Er bringt aber die thomistische Ansicht nur als die « aliquorum » vor und gesteht ihr nur den Vorzug zu, daß « nach ihr auf die Einwände geantwortet werden kann. »[2] Wenn Johannes auch sonst fast nie in der ersten Person seine Meinung äußert, so fühlt man doch selten so wenig wie hier den Pulsschlag seiner innern Überzeugung durch. Er kann sich denn auch nicht enthalten, den Kommentator gegen die Einwürfe zu verteidigen, die man gegen seine Behauptung vorbringt, nach der die Formen der Elemente ihrem Wesen nach im Gemischten bleiben.[3] Nur ganz ausnahmsweise nimmt er also gegen den Kommentator Stellung und dann gewöhnlich nur, weil dessen Meinung dem Glauben widerspricht.[4]

9. Eine unmittelbare Beeinflussung durch *Siger von Brabant* läßt sich nicht feststellen. In der Frage nach der Einheit des Intellekts in allem Geschaffenen stützt er sich nicht auf ihn, wenigstens soweit sich aus den von Mandonnet veröffentlichten Werken schließen läßt. — Auch Sigers Erklärung dafür, daß der Mensch Verstandesakte setzen könne, wenn auch die Seele nicht Form des Leibes ist, scheint er nicht zu kennen. Im Gegenteil erklärt er diese Frage in einer Weise, die Siger verwirft.

Johannes bringt nämlich folgenden Thomasbeweis und seine Zurückweisung: « Principium actionis rei est forma eius dans ei esse. Si ergo anima intellectiva non est forma corporis, sequitur, quod homo non intelligat. Hec autem ratio non videtur concludere, quia etsi anima intellectiva non sit forma corporis, sequitur, quod homo non intelligat. — Hec autem ratio non videtur concludere, quia etsi anima intellectiva non sit forma corporis,

Si ergo aliquid semper esset, quod tantum esset possibile semper non esse, posito quod non semper esset, sequeretur, quod aliquid semper esset et non semper esset. Hoc autem non solum falsum est, sed etiam impossibile est, cum semper esse et non esse sint contraria. Non ergo verum erit dicere, quod aliquid semper sit et tamen sit possibile non semper esse. — *Sed forte obiceret* aliquis .... »

Man vgl. *Johannes von Janduno*, In 2 Metaphys. q. 5. Desgleichen *Siger von Brabant*, Quaestiones de anima intellectiva V: « Utrum anima intellectiva sit aeterna in praeterito? » (*Mandonnet*, a. a. O. II, 159, 160.) Ebenso die verurteilten Sätze vom Jahre 1277 (*Mandonnet*, a. a. O. I, 169, Anm. 5).

[1] In 2 dist. 17 q. 2 a. 1 (Bl. 37): « Et ideo alii dicunt, quod in nulla re est plus quam una forma substantialis, et quod adveniente 2a cedit prima, et quod forma perfectorum continet in se virtualiter quidquid perfectionis est in formis precedentibus. Et secundum hoc patet responderi ad argumenta. »

[2] *Ebenda.* [3] *Ebenda*, ad 6 (Bl. 37).

[4] Man vgl. In 2 dist. 19 a. 1 (Bl. 38): « hec autem positio veritati fidei repugnat. »

fantasma tamen, per quod intellectio homini communicatur, est forma anime sensitive, qua homo habet esse. »[1] — Siger von Brabant aber sagt gegen *Thomas :* « Et apparet ex iam dictis, qualiter non solum intellectui, sed homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est, quia intelligere est in corpore; neque *quia phantasmata sunt in corpore.* Sed cum homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius, quae est intellectus; unde quia intellectus [155] in intelligendo est operans intrinsecus ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive operationes sint sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti, et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur. .... »[2]

10. In der eben genannten Erklärungsweise steht Johannes Sterngasse vielmehr dem Johannes von Janduno[3] nahe, der hier trotz einiger Anklänge deutlich von Siger abweicht. Vielleicht hat er sogar die Grundlagen zu seiner Erklärung bei einem dem Johannes von Janduno nicht fernstehenden Averroisten gefunden. Denn bei Johannes von Janduno findet sich auch folgende Erklärung: « Sic igitur aliquis homo non potest actu intelligere nisi per suum phantasma producat intellectionem in se ipso; unde proprie loquendo totum compositum ex intellectu et homine cogitante intelligit, ut tangebatur prius. »[4] Und dies zur Erklärung des averroistischen Axioms, « quod homo non est intelligens actu nisi per continuationem intellectus cum eius [i. e. hominis] actu. »[5] Doch läßt sich hieraus allein für eine nahe Beziehung des Sterngasse zur damaligen Pariser Artistenfakultät, deren Lehren bei Johannes von Janduno ihren Niederschlag fanden, noch nichts Sicheres schließen. Denn auch der hl. Thomas hat bereits die erwähnte Ansicht gekannt und z. B. in dem Opusculum ‚de unitate intellectus contra Averroistas' bekämpft.[6] — Soweit sich aber aus dem Aufbau

[1] Cod. Vatic. lat. 1092, Bl. 36.

[2] Quaestiones de anima intellectiva III (Mandonnet, a. a. O. II, 154).

[3] De anima III 7 In responsione ad obiectiones: « Non enim diceret Commentator, quod Sor intelligit formaliter prout Sor dicit solum compositum ex corpore et anima cogitativa inherente, sed prout dicit totum compositum ex anima intellectiva et predicto composito. *Hoc autem totum compositum est, quod unum sufficienter prout requiritur ad talem operationem eliciendam.* Nam ipse intellectus incorporeus existens non est distinctus loco et subiecto ab ipso Sorte cogitante. Et cum hoc habet naturalem inclinationem et promptitudinem, ut ex speciebus existentibus in anima cogitativa luminis moveatur ad similitudinem rei cognoscendae et sic est operans intrinsecum et appropriatum homini .... »

[4] A. a. O. q. 10. [5] *Ebenda.*

[6] Wie Sterngasse sich im einzelnen die Verstandestätigkeit im averroistischen Sinne vorgestellt hat, läßt sich aus seinen kargen Andeutungen nicht mit Klarheit ersehen.

der Frage schließen läßt, lag ihm der Kommentar des Johannes de Janduno zum dritten Buche de anima bei der Ausarbeitung des Sentenzenkommentars und besonders dieser Frage nicht vor. Johannes de Janduno erschöpft sich zwar auch in der Vorlage von Schwierigkeiten und deren Lösung, vielleicht im Hinblick auf die Arbeitsweise *Alberts des Großen* im « Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una » oder in der Summa.[1] Doch sind, wie aus dem Wortlaute der Beweisführung bei Sterngasse erhellt, die von der Glosse schon als aus dem hl. Thomas geschöpft vorgeführt wird, die Gründe und somit auch der Inhalt bei beiden schon in der *Quelle* verschieden.

11. In den übrigen Fragen, die den Averroismus streifen, geht Sterngasse nur auf den hl. Thomas zurück. So In 2 dist. 1 a. 1, ob alle Dinge von Gott geschaffen sein müßten, In 2 dist. 41 a. 1 und 2 bei der Feststellung der Willensfreiheit im Menschen (I q. 59 a. 3 corp.), In 1 dist. 43 a. 2 und 3, ob Gott aus Naturnotwendigkeit sich nach außen betätige (Contra gentes lib. 2, cap. 23, rat. 3; I q. 19 a. 4; I q. 19 a. 3), In 1 dist. 42 q. 5 bei der Begriffsbestimmung des « possibile » (I q. 25 a. 3 corp.).

12. Was die Averroeszitate angeht, so hat er sie nicht einfachhin aus Thomas übernommen. Denn sie sind so reich und mit solcher Vorliebe über die ersten beiden Bücher verstreut, daß ihm der Kommentator entweder selbst oder irgend ein averroistischer Schriftsteller jener Zeit das Material geliefert haben muß. Es lassen sich denn auch nicht alle Zitate bei Thomas an den zunächst in Betracht kommenden Stellen identifizieren. So das aus dem zweiten Buche « de coelo et mundo, das Sterngasse In 2 dist. 14 a. 1 bringt[2], oder das aus dem elften Buche des Metaphysikkommentars.[3]

(Fortsetzung folgt.)

[1] II, Ar. 13, q. 77.

[2] In der Frage « utrum corpora celestia moveantur a natura vel ab aliqua substantia intellectuali », wo er anführt: « Contra est, quod dicit commentator in 2 de celo et mundo, quod hec corpora non habent motum naturalem sed voluntarium » (Bl. 35ᵛ).

[3] In 2 dist. 18 a. 1 (Bl. 37ᵛ) in der Frage « utrum forme, que educuntur de materia [secundum] aliquid in materia preexistant », wo er die Zitate bringt: « Contra: Commentator dicit in XI metaphysice, quod opinio Aristotelis de productione forme similis est opinioni de latitatione formarum » und « Respondeo dicendum ad 1 questionem quod secundum Commentatorem in XI metaphysice de productione forme substantialis plures sunt opiniones. »

Literarische Besprechungen.

Thomas von Aquin.

Hessen Joh., Dr. theol. et phil., Privatdozent der Philosophie in Köln : **Die Weltanschauung des Thomas von Aquin.** Stuttgart (Strecker und Schröder) 1926 (kl. 8° ; XI und 170 S.).

Die Titelaufschrift ist etwas eigen und kann einen Verehrer des heiligen Thomas stutzig machen. Doch sieht man es dem Buche, das mit einer idealen Abbildung des Aquinaten (von F. Zucchi) geschmückt ist, bei oberflächlichem Durchblättern nicht an und ahnt auch bei aufmerksamem Lesen des ersten (historischen) und zweiten (systematischen) Teils noch nicht, daß es im dritten (kritischen) Teile *ein Attentat auf den Fürsten der Scholastik* ist, und zwar ein brutales, das alle wahren Freunde des hl. Thomas auf die Wälle ruft, um ihn und die von ihm erbaute Festung echter Weisheit gegen einen von kantianischem Gifttrank berauschten Modernen zu verteidigen, der in der ihm eigenen Gabe einer leichtfaßlichen Darstellung eine nicht ungefährliche Waffe besitzt.

In der Einleitung (S. 1-7) beginnt er mit gewinnenden Tönen. Wir vernehmen da mit Freuden, daß seit den Tagen Leos XIII. die geistige Lage gerade in Deutschland gewaltig sich geändert hat, und daß, wenn in unsern Tagen Pius XI. die Blicke der Gebildeten erneut auf Thomas von Aquin hinlenke, er auch in weiten Kreisen der modernen Geisteswelt Verständnis dafür finde ; das sei deshalb der Fall, weil diese Bestrebungen mit starken Tendenzen unserer Zeit zusammenträfen. Wir lauschen noch interessierter seinen weitern Ausführungen über das starke Zurückgehen des Einflusses Kants in unserem Jahrhundert. Während der Philosoph von Königsberg das vergangene Jahrhundert wie kein anderer in seinem Denken bestimmt habe, sei das heute ganz anders geworden. « Der Einfluß Kants ist stark zurückgetreten. Die an ihm orientierte Richtung befindet sich heute in einer geistigen Krisis » (S. 4). Diese Krisis des Neukantianismus sei zum Teil durch den Einfluß jener philosophischen Bewegung bedingt, die heute als die stärkste und lebendigste Strömung der Gegenwartsphilosophie gelten müsse, *der phänomenologischen Bewegung*, deren Grundtendenz treffend als « Rückkehr zum Objekt » gekennzeichnet worden sei. Das bedeute Abkehr vom Apriorismus und Idealismus (der Kantianer) und Hinwendung zum Objektivismus und Realismus der mittelalterlichen Philosophie. « So verstehen wir es, daß diese neue Richtung sich weit mehr dem Aquinaten als dem Königsberger Philosophen verwandt fühlt » (S. 5).

Noch auf eine weitere Tatsache weist er zur Charakterisierung der Gegenwartslage hin. Die Vorschrift der Päpste, daß den philosophischen und theologischen Studien Thomas von Aquin zugrunde gelegt werden solle, finde neuerdings auch in protestantisch-theologischen Kreisen Beifall.

Zwar stehe man hier der thomistischen Doktrin im großen und ganzen ablehnend gegenüber, aber als Mittel zur formalen Geistesbildung werde auch hier das Studium des Aquinaten geschätzt und sogar direkt gefordert (S. 6).

So scheine denn die Stunde gekommen für eine glänzende Apologie des Aquinaten und seines Systems. Doch gebe es auch unter den Katholiken solche, die nicht einstimmten in den allgemeinen Panegyrikus, sondern der neuthomistischen Bewegung kühl oder gar ablehnend gegenüberständen. Ein objektives, sachlich fundiertes Urteil über diese verschiedenen Auffassungen dem Leser zu ermöglichen, sei das von ihm in diesem Buche angestrebte Ziel (S. 7).

Im ersten, historischen Teil (S. 8-26) führt er uns das Zeitalter, das Leben und die hauptsächlichsten Werke des hl. Thomas richtig vor. Auch was er über die Persönlichkeit desselben sagt, ist nicht unrichtig: Thomas war wirklich der größte Systematiker des Mittelalters. Aber wenn der Verf., um das zu begründen, von ihm sagt, er habe es verstanden, heterogene Gedankenkomplexe, aristotelische, augustinische, platonische, neuplatonische und christliche Elemente in eine innere Verbindung zu bringen und so das Chaos zum Kosmos zu gestalten, so hätte er sich doch auch fragen sollen, wodurch denn Thomas vor den andern befähigt war, diese innere Verbindung herzustellen. Er war das offenbar dadurch, daß er tiefer als sie in den Wahrheitsgehalt aller dieser sich im geheimen zuneigenden und innerlichst grüßenden Elemente einzudringen verstand, also dadurch, daß er mehr *Philosoph* war als die andern. Aber das verschweigt er und hat wahrscheinlich in seiner Oberflächlichkeit und seinem Bestreben, Thomas zu verkleinern, gar nicht darüber nachgedacht.

Es folgt der zweite, systematische Teil (S. 27-114):

I. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen: 1. Glauben und Wissen. 2. Die Lösung des Erkenntnisproblems. 3. Die metaphysischen Grundbegriffe.

II. Der Aufbau der Weltanschauung: 1. Gott: *a*) die Art unserer Gotteserkenntnis; *b*) die Beweise für Gottes Dasein; *c*) das Wesen Gottes. — 2. Die Welt: *a*) die Entstehung der Welt; *b*) die metaphysische Struktur der Welt. — 3. Der Mensch: *a*) das Wesen des Menschen; *b*) die Bestimmung des Menschen.

III. Die theologische Krönung.

Auch mit diesem zweiten Teil können wir im großen und ganzen zufrieden sein. Es ist zwar nicht alles ganz richtig, aber abgesehen von Nebensächlichem und Belanglosem wird doch die Lehre des hl. Thomas richtig und in leichtfaßlicher Weise wiedergegeben. Die Darstellung ist zudem warm gehalten, aber eine eigentliche Wertung und Beurteilung der dargestellten Lehre finden wir hier nicht. Sie ist für den dritten kritischen Teil, der nun folgt, aufbehalten.

In diesem dritten Teil (S. 115-163) behandelt der Verf. folgende Themen: I. Die Achse des thomistischen Systems. II. Das Erkenntnisproblem. III. Das Seinsproblem. IV. Das Wertproblem. V. Glauben und Wissen. VI. Aristotelismus und Christentum.

I. Die Achse des thomistischen Systems. Er beginnt mit einem breitspurigen Lobe des von ihm dargestellten thomistischen Systems. Niemand werde leugnen können, daß das Weltanschauungssystem des « Fürsten der Scholastik » eine imposante Leistung darstelle. Es zeuge vor allem von einem gewaltigen architektonischen Talent. Nicht mit Unrecht habe man dieses himmelanstrebende System mit den gleichzeitig entstandenen gotischen Domen verglichen. Es sei in der Tat derselbe Geist, der uns aus beiden Arten von Gebilden entgegenwehe. « Denn beide sind der Ausdruck einer religiösen, auf das Transzendente und Absolute gehenden Geisteshaltung. In beiden lebt der Genius einer alles Irdische überflügelnden, transzendentalen Sehnsucht. Beide stellen ein mächtiges und hinreißendes Sursum corda dar, das eine in Stein, das andere in Begriffen » (S. 115). Wie schön und beredt das gesagt ist ! Doch lassen wir uns durch die aufgebotene Rhetorik nicht täuschen. Es lauert etwas ganz anderes dahinter. Zuerst kommt die Einschränkung und dann der Angriff.

Er fährt nämlich (S. 115) so fort : « Wenn wir freilich die Leistung des Aquinaten auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte betrachten, dann erscheint sie weniger originell und außergewöhnlich, als es zunächst der Fall ist. Die neueren Forschungen haben deutlich gezeigt, daß nicht nur in der christlichen, sondern auch in der arabischen und jüdischen Scholastik des XIII. Jahrhunderts Bestrebungen lebendig waren, die ebenfalls auf eine Synthese von aristotelischer Philosophie und religiösem Glauben abzielten. Was *Thomas* für die *christliche*, das hat *Averroes* für die *islamische* und *Moses Maimonides* für die *jüdische* Scholastik geleistet : eine Aristotelisierung der religiösen Glaubenswelt. » Wenn er darin eine « Wesensgesetzlichkeit » sehen will und meint, jede Religion scheine auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung zum Aristotelismus und damit zu einer Intellektualisierung und Objektivierung des Religiösen hinzuneigen, so lehnen wir eine solche Gesetzlichkeit, die an die Geschichtsauffassung Hegels erinnert, als unbegründet ab und sehen darin nur die Tendenz, die Leistung des hl. Thomas dadurch, daß sie als Aristotelisierung des Religiösen mit der Leistung des Islamiten und des Juden in eine Linie gestellt wird, herabzudrücken und als nichts Außergewöhnliches erscheinen zu lassen. Und doch, welch ein himmelweiter Unterschied zwischen diesen Leistungen auch schon nach dem Urteil der Geschichte ! Während die des Averroes und des Moses Maimonides als nicht gelungen (da sie das Religiöse zerstörten) von den eigenen Glaubensgenossen abgewiesen wurden, wurde die des hl. Thomas nach anfänglicher Bekämpfung durch einige zu sehr am Hergebrachten haftende Gelehrte von der ganzen Christenheit nicht nur als vollkommen gelungen, sondern auch als ganz großartige, alles übertreffende und daher ganz *außergewöhnliche* Leistung anerkannt und aufs höchste gepriesen.

Anerkennung kann auch der Verfasser der thomistischen Leistung nicht versagen, aber er beschränkt ihren Wert auf die damalige Zeit, indem er sagt : « Indem Thomas in großzügiger Weise eine Synthese der aristotelischen Ideenwelt mit der christlichen Glaubenswelt vollzog, erwies er

seiner Zeit den besten Dienst. Denn alles drängte zu einer solchen Synthese hin. Die Leistung des Aquinaten muß darum sowohl hinsichtlich der gestellten Aufgabe als auch im Hinblick auf deren Lösung als eine durchaus zeitgemäße bezeichnet werden » (S. 116). Eine andere Frage sei die, ob das, was für die damalige Zeit genügt habe, auch heute noch genügen könne, « ob die Problemlösungen des Aquinaten auch jetzt noch, nach sechs Jahrhunderten philosophischer Entwicklung, unser Denken befriedigen können. » Dabei denke er nicht an alle einzelnen Lösungen, die Thomas gebe, sondern an die grundlegenden und entscheidenden. « Nicht das Peripherische, sondern das *Zentrale* seiner Leistung steht in Frage » (S. 117). Die Berührungspunkte, die von Freunden des thomistischen Systems zwischen diesem und dem modernen Denken hervorgehoben würden, beständen in der Tat. « Allein sie betreffen nicht den eigentlichen Kern, die *Achse des thomistischen Systems* » (S. 121).

Unter Achse eines philosophischen Systems versteht er die in demselben gegebene Lösung der Fundamentalfrage, welches Verhältnis bestehe zwischen den drei Ordnungen, die sich wegen der drei an jedem Gegenstand unterscheidbaren Momente: Dasein, Sosein, Wertsein aufstellen und unterscheiden ließen. Es sei klar, daß nur von hier aus die Frage nach dem Wahrheitsgehalt und damit auch nach dem Gegenwartswert eines philosophischen Systems entschieden werden könne. Er will nun die Achse des thomistischen Systems in der Weise herauszustellen suchen, daß er zunächst das Verhältnis von Denken und Sein, sodann das von Wert und Sein, wie es vom Aquinaten bestimmt werde, ins Auge fasse, einen Fragenkomplex teils erkenntnistheoretischer, teils metaphysischer Art. Demgemäß handle er zunächst über das Erkenntnisproblem, dann über das Seinsproblem und endlich über das Wertproblem, wozu wegen der besondern Bedeutung, die das religiöse Wertgebiet im thomistischen System habe, noch ein eigenes Kapitel über Glauben und Wissen hinzukomme.

II. Das Erkenntnisproblem. Er hebt so an: « Als das Apriori des antiken Geistes erscheint die Überzeugung, daß die Wirklichkeit eine rationale Struktur besitzt, ein *Kosmos* ist » (S. 122). Es hänge das mit dem ästhetisch-plastischen Sinn der Griechen aufs engste zusammen. Thomas, der Schüler der Hellenen, stehe ganz auf dem Boden dieses antiken *Intellektualismus*. Auch bei ihm erscheine als latente Prämisse seiner philosophischen Gedankenbildung die Voraussetzung, daß das Sein erkenntnismäßigen Charakter besitze, was er in dem Fundamentalsatze ausdrücke, jedes Ding sei nach dem Maße seines Seinsgehalts erkennbar (Unumquodque autem, inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. S. th. I, 16, 3). « Denken und Sein stimmen danach überein. Die *Denk*formen gelten zugleich als *Seins*formen. Denk- und Seinsordnung bilden noch ein Ganzes, sind noch nicht als zwei selbständige Ordnungen erkannt. Das *Logische* ist noch mit dem *Metaphysischen* verquickt » (S. 122). Das behauptet Hessen, ohne es zu beweisen Er beruft sich dafür nur auf einen Neuscholastiker, der aber wohl nur sagen will, daß die moderne Kritik dahin geführt hat, das Logische von dem Metaphysischen schärfer zu unterscheiden als es

früher geschah, was auch wir nicht bestreiten. Was wir aber ganz entschieden bestreiten, ist dies, daß Thomas die Denkformen und die Seinsformen, die Denkordnung und die Seinsordnung, das Logische und Metaphysische miteinander verquicke und konfundiere. Denn die Seinsformen sind als solche bei ihm nur in den Dingen, nicht im Denken, können als Seinsformen gar nicht im Denken sein, und das ist nach ihm eben der Grund, daß mit ihnen übereinstimmende Denkformen im erkennenden Verstande gebildet werden. Wenn aber die Seinsformen nur in den Dingen, die Denkformen nur im Verstande sind, wie sollen sie da miteinander konfundiert werden ? Man sieht ja da nicht einmal eine Möglichkeit der von Hessen behaupteten Konfusion.

Doch verschwindet das fast als Kleinigkeit gegenüber der Behauptung, die er unmittelbar nachher folgen läßt. Er sagt : « Jene apriorische Grundanschauung von der rationalen Struktur des Seienden ist nun aber durch *Kant* unmöglich gemacht worden. Wie man sich auch zum Königsberger Philosophen und seiner « Kopernikustat » stellen mag, jedenfalls muß zugegeben werden, daß er jener Grundvoraussetzung den Charakter des Selbstverständlichen genommen hat. Er hat zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie gezeigt, daß Denken und Sein zwei verschiedene und selbständige Ordnungen darstellen und daß darum der Gedanke eines völlig unerkennbaren Seins keinen inneren Widerspruch bedeutet. Damit ist eine klare Sonderung von Denk- und Seinsordnung vollzogen. Mag Kant mit der Behauptung, daß es tatsächlich gänzlich unerkennbare Dinge an sich gibt, auch schließlich im Unrecht sein, jedenfalls hat er dargetan, daß die gegenteilige Behauptung nichts Selbstevidentes ist, sondern bewiesen werden muß. Daß damit das tiefste Fundament des thomistischen Systems erschüttert ist, liegt auf der Hand. Jene Grundannahme bedeutet nämlich für den Aquinaten die *Voraussetzung für die Lösung des Erkenntnisproblems*. Seine ganze Erkenntnistheorie ist auf dem Grundgedanken aufgebaut, daß die Wirklichkeit eine rationale Struktur besitzt » (S. 123).

Angesichts dieser weittragenden Behauptung richten wir an den Verfasser die Frage : Durch welchen stichhaltigen Beweis hat Kant gezeigt, daß die von den alten Griechen und von Thomas als selbstverständlich angenommene Voraussetzung, die Wirklichkeit besitze eine rationale Struktur, den Charakter des Selbstverständlichen nicht habe ? Darauf wird er uns eine befriedigende Antwort nicht geben können. Er wird in den Werken Kants vergebens nach einem solchen Beweise suchen. Wie aber kommt Hessen dazu, dem Königsberger Philosophen das ohne Beweis zu glauben ? Und auch uns mutet er zu, es ohne Beweis anzunehmen. Er sucht die Begründung zu erschleichen, indem er den arglosen Leser dadurch zu umgarnen sucht, daß er sich bereit erklärt, bezüglich Kants alles Mögliche zuzugeben, wenn der Leser ihm nur das Eine zugibt, was gegenüber dem von *ihm* Zugegebenen scheinbar eine solche Kleinigkeit ist, daß der Leser wie von selbst psychologisch dahin abgleitet, ihm das Atömchen einzuräumen. Und hat er es, so bläst er das Atömchen zu einem Berge auf, der alles unter sich begräbt. Das ist die Kunst Hessens, Beweise, die nicht erbracht werden können, zu erschleichen.

III. Das Seinsproblem. Hier beginnt der Verf. mit einer Schmähung des « Potenz-Akt-Systems », wie er sich ausdrückt, und meint, gerade an ihm lasse sich jene Verquickung von Denken und Sein, logischer und metaphysischer Ordnung deutlich aufzeigen. Aber alles, was er hier sagt, wird dadurch völlig hinfällig, daß er von dem von Aristoteles in die Philosophie eingeführten Sein in der Potenz oder in der Anlage keinen richtigen Begriff hat. Als die alten Philosophen mit dem Problem des Werdens nicht fertig werden konnten, indem Heraklit behauptete, es gebe nur ein Werden, kein festes Sein, die Eleaten dagegen, es gebe nur ein Sein, kein wirkliches Werden, wieder andere (Anaxagoras und Demokrit) nur ein akzidentelles, kein substantielles Werden zugaben, erkannte der scharfsinnige Aristoteles, daß das Problem des substantiellen Werdens nur dadurch gelöst werden könne, daß man neben dem aktuellen Sein ein potentielles, ein Sein in der Anlage oder in der Potenz annehme. Die Lösung des Aristoteles ist als eine geniale Tat begrüßt worden und hat seitdem die besten Dienste geleistet. Hessen gegenüber ist hervorzuheben, daß das Sein in der Anlage etwas ganz anderes ist als das ideal Mögliche. Es ist ein real Mögliches, weil es auf etwas Reales angelegt ist. Daß z. B. aus Sauerstoff und Wasserstoff Wasser werde, ist nicht bloß ideal, sondern real möglich. Nicht Aristoteles und Thomas haben das ideal Mögliche mit dem real Möglichen verwechselt, sondern Hessen, der ihnen fälschlich zuschreibt, sie hätten von dem ideal Möglichen ohne weiteres auf das real Mögliche geschlossen, begeht selbst diese Verwechslung und glaubt hervorheben zu müssen, daß das idael Mögliche keinerlei Realität besitze, womit er offene Türen einrennt. Denn das ideal oder gedacht Mögliche hat mit dem real Möglichen, dem Sein in der Potenz oder Anlage nichts zu tun. Es ist etwas ganz anderes und wurde auch schon vor der genannten genialen Tat des Aristoteles recht gut gekannt.

Danach ist zu beurteilen, was von der Folgerung zu halten ist, die Hessen S. 129 aus seiner Darlegung zieht. Er meint: « Damit ist dem aristotelisch-thomistischen Potenz-Akt-Schema der Boden entzogen. » In Wirklichkeit ist dem Angriff Hessens auf das Sein in Potenz der Boden entzogen, weil er auf Ignoranz und Verwechslung beruht.

Es folgt ein Angriff auf den bei Thomas ganz selbstverständlichen analytischen Charakter des Kausalprinzips. Da aber dieser Angriff mit dem soeben von uns abgewiesenen aufs innigste zusammenhängt und nur als Folgerung aus demselben auftritt, so haben wir ihn auch schon einschließlich durch die Zurückweisung jenes Angriffs widerlegt. Das genügt uns für heute. Wir haben nämlich noch verschiedenes gegen die Angriffe des Gegners zu sagen und möchten uns möglichst kurz fassen. Daher gehen wir auch auf das, was er gegen die reale Unterscheidung von Dasein und Wesenheit in den Geschöpfen bei Thomas sagt, nicht ein. Ebenso übergehen wir die Äußerungen katholischer Philosophen, die H. zur Stütze seiner Behauptungen heranholt. Die Stellen, die er aus ihnen anführt, sind, soweit sie richtig wiedergegeben sind, nichts anderes als Entgleisungen, wie sie auch guten Autoren passieren können. Daß sie mit den grundstürzenden Folgerungen Hessens nicht in Verbindung gebracht werden

dürfen, wie dieser es versucht, dafür bürgt ihr ganzes Lebenswerk im Dienste der richtigen Philosophie, der H. feindlich gegenübersteht.

IV. Das Wertproblem. « Wie Denken und Sein, so werden auch Wert und Sein vom Aquinaten, der auch hierin seinem antiken Meister folgt, miteinander verquickt. Thomas sieht nicht, daß Wert und Sein zwei völlig verschiedene autonome Ordnungen darstellen » (S. 137). So lautet hier die Anklage, für die H. sich zunächst auf den Neukantianer A. Messer und den Phänomenologen M. Scheler beruft. Dann geht er direkt gegen Thomas vor. Die Verquickung von Wert und Sein, so meint er, komme auch in dem thomistischen Satze zum Ausdruck : Omne ens est bonum. Man sehe das sofort, wenn man den Satz in negativer Form umkehre. Dann laute er : Alles, was nicht gut ist, ist auch nicht seiend, oder alles Übel ist ein Nicht-Seiendes. In der Tat lehre auch Thomas, daß das malum etwas Privatives sei. Hier werde also der *Unwert* ohne weiteres als ein *Nichtsein* aufgefaßt, was « offenbar » eine Konfundierung von Wert- und Seinsordnung bedeute. Das Wort « offenbar » ist die ganze Begründung, die H. für seine Behauptung gibt. Einem Beweise geht er aus dem Wege.

Der Satz : Omne ens est bonum, alles Sein ist gut oder wertvoll, will besagen, daß jedes Sein dadurch, daß es zu dem (wertenden) Streben in Beziehung tritt, als etwas Wertvolles, Erstrebenswertes sich darstellt. Er wird auch (präziser) wohl so ausgedrückt : Omne ens, inquantum est ens, est bonum, jedes Sein ist, insoweit es ein Sein ist, wertvoll. Die Wahrheit des Satzes ist für jeden, der das Sein als etwas Reales und daher Gehaltvolles auffaßt, selbstverständlich. Denn dadurch, daß es gehaltvoll ist, ist es auch erstrebenswert und kann den strebenden Wesen dienen. Wie in der einfachen Aussage : « Jedes Sein ist erstrebenswert » eine Konfundierung von Sein und Wert, Seins- und Wertordnung liegen soll, ist für einen denkenden Menschen nicht zu ersehen. Denn einfaches Aussagen ist doch kein Konfundieren.

Aber das Übel ? Das Übel ist das Fehlen des Guten, also etwas Negatives, und wenn es das Fehlen von etwas ist, was dasein müßte, etwas Privatives. Ob es dasein müßte, darüber entscheidet die Natur des Subjektes, in dem es ist. So ist das Nichtsehenkönnen beim Menschen eine Privation, bei Pflanzen und Steinen eine bloße Negation. Ohne Subjekt, dem es inhäriert, kann das Fehlen des Guten, das malum, offenbar nicht sein, und das Subjekt, in dem es ist, ist selbstverständlich an sich etwas Gutes. Daher der Satz des hl. Thomas : Omne malum est in subiecto bono. Das ist alles so einfach und klar, daß man meint, es könne von einem, der es versteht, gar nicht bestritten werden. Denn der Fehler an einer Sache ist eben das, was fehlt, und wie sollte das nicht etwas Negatives bzw. Privatives sein, wie sollte es etwas Seiendes oder Positives sein können ? Oder man müßte denn das Subjekt des malum mit dem malum selbst, die Sache mit dem Fehler, der an ihr ist, verwechseln. Solche Verwechslungen kommen vor bei Examinanden, die zu oberflächlich studiert haben. Man sollte aber nicht meinen, daß auch einer, der Lehrer der Philosophie sein will, solcher Verwechslung zum Opfer fallen könnte, wenn man es hier

nicht erlebte. Hören wir, wie H. auf diese Verwechslung fußend, gegen die thomistische Lehre, das Böse sei eine Privation, blindwütig angeht: « Das bedeutet aber keine Verneinung der Realität des Bösen, wie der thomistische Satz will. Das Böse erweist sich vielmehr durchaus als eine *reale* Macht im menschlichen Leben. Jeder, der selber mit dieser Macht gerungen oder das Ringen anderer mitfühlend erlebt hat, weiß um diese Realität. Es bedeutet darum einfach ein Dekretieren vom « grünen Tisch » aus und verrät eine wirklichkeits- und lebensfremde Haltung, wenn man die Realität des Bösen in Abrede stellt und das malum zu einem ens privativum stempelt. Mit dem Theodizeeproblem, das heißt mit der Schwierigkeit, die Tatsache des Übels mit dem Dasein eines vollkommenen, allmächtigen und allgütigen Gottes in Einklang zu bringen, wird man dann allerdings leicht fertig. Aber in Wirklichkeit löst man den Knoten nicht, sondern zerhaut ihn » (S. 140-141). Der Privatdozent der Philosophie möge sich nach dieser Leistung das Haupt vor Scham verhüllen.

Noch an einem andern Punkte, meint H. weiter, zeige es sich, daß Thomas die Wertsphäre in ihrer Bedeutung und Besonderheit nicht gesehen habe, bei den Gottesbeweisen. Bei seinem ersten Gottesbeweis setze er das erste unbewegte Bewegende (primum movens immotum) und beim zweiten die erste Ursache (prima causa) ohne weiteres mit Gott gleich, was nicht zulässig sei, da diese etwas Kosmologisches seien, « Gott dagegen eine religiöse Wesenheit ist. Jene sind *wertfreie* Größen, während Gott nicht nur ens realissimum, sondern auch summum bonum, höchster Wert ist » (S. 142).

Eine sonderbare Logik. Als wenn Gott nur dann in seiner Existenz erwiesen wäre, wenn man ihn als religiöse Wesenheit oder als höchsten Wert erwiesen hätte und nicht auch schon dann, wenn er nur unter irgend einem Gesichtspunkte als existierend erwiesen ist.

V. Glauben und Wissen. Die gegen Thomas gerichtete Anklage lautet hier, er charakterisiere den religiösen Glauben als ein *theoretisches* Verhalten. Das ist eine ganz und gar unwahre und unbegründete Behauptung. Nach Thomas hat der Glaube seinen Sitz zwar im Verstande, kommt aber in diesem zustande durch den freien Willen und ist die Wurzel des ganzen praktischen christlichen Lebens. Das ist aber nicht nur die Lehre des hl. Thomas, sondern die der Kirche selbst, die sich auf dem Vaticanum und durch den Mund Pius' X. in der Enzyklika *Pascendi* über die Natur des Glaubens klar ausgesprochen hat. Daher richtet sich dieser Angriff des Ver. gegen das kirchliche Lehramt selbst. Er greift Thomas an, aber er will die Kirche treffen und gegen sie den emotionalen und volitiven Charakter des Glaubensaktes verteidigen. Ihm ist der Glaube « eine vorwiegend *irrationale* und *emotionale* Kraft, ein neues Leben, das aus den Tiefen der Persönlichkeit hervorquillt und jenseits der intellektuellen Sphäre liegt » (S. 144). Er hat eben nicht den katholischen, sondern den modernistischen Glaubensbegriff und beruft sich für ihn auf die modernen Ergebnisse der *Religionspsychologie* und *Religionsphänomenologie*. Auch weist er auf eine doppelte Gefahr hin, die in der thomistischen, intellektualistischen Auf-

fassung für den Glauben liege. Mache man den religiösen Glauben in der Weise, wie Thomas es tue, von der Philosophie abhängig, so entstehe die Gefahr, daß diese schließlich in den Kreis des Glaubens mithineingezogen und in einem bestimmten System « verabsolutiert » werde. Man müsse dann, um Katholik sein zu können, Anhänger eines bestimmten philosophischen Systems, konkret gesprochen, *Thomist* sein. Um diese Gefahr zu beschwöern, gelte es, sich einmal ernstlich darauf zu besinnen, wie sehr ein solches Verfahren dem Geiste *Jesu* und des *Evangeliums* widerstreite. Habe er doch seine Jüngerschaft nicht von der Annahme theoretischer Sätze, sondern allein vom guten Willen, von der rechten Gesinnung abhängig gemacht. Gegen jene aber, die den Eintritt in das Gottesreich von andern Dingen abhängig machen wollten, habe er das scharfe Wort gesprochen : « Ihr schließt das Himmelreich vor den Menschen zu. Ihr kommt selber nicht hinein, und die hinein wollen, laßt ihr nicht hineingehen. » Mt. 23, 13. (S. 150.)

Die andere Gefahr bestehe darin, daß das philosophische System, das man zur Grundlage des Glaubens gemacht habe, durch den sich auf eigene Füße stellenden philosophischen Erkenntnistrieb ins Wanken gebracht werde. Dann werde die unvermeidliche Folge eintreten, daß mit dem angezweifelten philosophischen System auch der mit ihm verbundene religiöse Glaube in den Abgrund gerissen werde.

Der Verfasser darf sich beruhigen. Die Gefahren, die er sieht, bestehen nur in seiner Phantasie, nicht aber in Wirklichkeit. Die erste nicht, weil jeder Katholik weiß, daß er ein guter Katholik sein kann, ohne Anhänger eines bestimmten philosophischen Systems zu sein, und daß eine solche Forderung niemals an ihn herangetreten ist. Unsere Pfarrer sind viel zu vernünftig und praktisch, als daß sie so etwas von ihren Pfarrkindern forderten. Eine vernünftige Grundlage freilich muß der Glaube bei ihnen haben, aber das braucht keine philosophische zu sein. Wenn jemand aber Philosoph sein will und sogar als Lehrer der Philosophie auftritt, so hat die Kirche, die im Auftrage Gottes den Glauben zu schützen hat, das Recht und die Pflicht zuzusehen und darüber zu wachen, ob die von ihm vertretene Philosophie die für den Glauben unentbehrliche vernünftige Grundlage bestehen läßt oder untergräbt und ihm in letzterem Falle entgegenzutreten und die durch ihn drohende öffentliche Gefahr für den Glauben zu beseitigen.

Die zweite Gefahr besteht deswegen nicht, weil die Kirche nicht bloß bezüglich der geoffenbarten Wahrheiten selbst unfehlbar ist, sondern auch bezüglich der natürlichen und philosophischen Lehren, die notwendig mit den Glaubenslehren zusammenhängen. Wenn H. das nicht weiß, so kann er es in jeder katholischen Dogmatik finden. Die Kirche braucht daher bezüglich des philosophischen Systems, das sie ihren Lehrern vorschreibt, — H. kennt den can. 1366 § 2 und zitiert ihn S. 2 — wegen der eben genannten Ausdehnung ihrer gottgegebenen Unfehlbarkeit auf die mit dem Glauben notwendig verbundenen philosophischen Wahrheiten nicht zu befürchten, daß das von ihr gewählte philosophische System bezüglich dessen, was in ihm wesentlich und die Hauptsache ist, durch den auch

noch so energisch sich betätigenden Erkenntnistrieb jemals ins Wanken gebracht oder gar umgestoßen werden könne. Sie, die selbst bei ihren Dogmen eine Entwicklung gelten läßt (vgl. *P. Reg. M. Schultes* O. P., *Introductio in historiam dogmatum*, besprochen in der *Theol. Rev.* 1926, Nr. 1), lehnt eine solche selbstverständlich auch bezüglich des von ihr gewählten philosophischen Systems nicht ab, erwartet vielmehr von dem richtig sich betätigenden philosophischen Erkenntnistrieb, daß er es weiter ausbilden und dadurch noch geeigneter machen wird, den geoffenbarten Wahrheiten im Reiche der Erkenntnis zu dienen.

VI. Aristotelismus und Christentum. Richteten sich die bisherigen Angriffe gegen das Philosophische in der Weltanschauung des Aquinaten, so kehrt sich dieser letzte gegen den religiösen Gehalt derselben. Hessen vermeidet es hier, den Angriff klar zu formulieren, gibt aber deutlich zu verstehen, daß Thomas mit seiner Meinung, durch den von ihm gepflegten Aristotelismus dem Christentum dienen zu können, sehr im Irrtum war. Denn in Wahrheit sei der Aristotelismus so weit davon entfernt, dem Christentum dienen zu können, daß er einen unversöhnlichen Gegensatz zu ihm darstelle und mit ihm nicht vereinbar sei.

Was ? Hören wir recht ? Nicht vereinbar ? Aber waren sie denn nicht schon immer tatsächlich miteinander verbunden, viele Jahrhunderte hindurch, und sind es noch bis in die Gegenwart hinein ? Oder ist vielleicht das mit dem Aristotelismus verbundene und sich seiner bedienende Christentum nach der Meinung Hessens nicht das richtige Christentum ? Nun, jedenfalls ist es das Christentum Leos XIII. und Pius X., die sich klar dafür ausgesprochen haben, daß Thomas mit seiner aristotelischen Grundlage weiterhin gelehrt werde, also das *katholische* Christentum, das schon in der Frühscholastik den Denker Aristoteles bekanntlich herangezogen, in der Hochscholastik aber ihn mit allen seinen Werken dem Glauben dienstbar gemacht hat. Gegenüber einer solchen in die Welt hoch, turmhoch hineinragenden Tatsache der vollzogenen und gut gelungenen Vereinigung von Aristotelismus und Christentum erscheint die Behauptung, sie seien überhaupt nicht vereinbar, seien unvereinbare Gegensätze, als eine über alle Maßen lächerliche, wahnwitzige und verstiegene Behauptung, die einer Widerlegung nicht bedarf und einer solchen wahrhaftig nicht wert ist ; denn was wirklich ist, ist doch sicher auch möglich.

Im Schlußwort greift der Verf. zurück auf den von ihm in der Einleitung erwähnten Weckruf : « Zurück zu Thomas ! », der innerhalb der letzten Jahrzehnte in katholischen Kreisen immer wieder vernommen worden sei. Er fühlt sich nunmehr in der Lage, zu dieser Parole kritisch Stellung zu nehmen. Sei das « Zurück zu Thomas ! » als Mahnruf zum ernsten *Studium* und *zur geschichtlichen Erforschung* der thomistischen Philosophie und Theologie gemeint, so stimme er freudig in den Ruf ein. « Denn ohne Kenntnis des « Fürsten der Scholastik » und seiner Gedankenwelt verstehen wir weder die Vergangenheit noch die Gegenwart. Denn der Thomismus bildet nicht nur eine Hauptströmung im mittelalterlichen Geistesleben seit der Hochscholastik, sondern ist auch heute noch eine

lebendige Macht. Ohne gründliches Eindringen in seine Ideenwelt ist vor allem ein tieferes Verständnis des Katholizismus nicht möglich » (S. 164).

Jener Ruf könne zweitens den Sinn haben : « Schult euch an Thomas von Aquin, studiert seine Werke zum Zwecke der *formalen Geistesschulung*. Auch in diesem Sinne eignen wir uns jene Losung an. » Die Losung könne drittens auch in einem mehr inhaltlichen Sinne gemeint sein, als Aufforderung, zu philosophieren im Geiste des Aquinaten. In diesem dreifachen Sinne dürfen, ja müssen wir uns die Parole « Zurück zu Thomas » aneignen. « Dagegen vermögen wir diese Losung nicht zu akzeptieren, wenn damit eine Übernahme bestimmter Lehren des Aquinaten gemeint ist. Und zwar müssen wir sie auch dann ablehnen, wenn sich diese Übernahme auf die Grundlagen seines Systems beschränken soll. Denn wie wir gesehen haben, halten diese Grundlagen vor den kritischen Fragestellungen unseres heutigen philosophischen Bewußtseins nicht stand » (S. 166). Er weist damit auf den dritten, kritischen Teil seines Buches zurück. Da wir aber bei der eingehenden Kritik dieses dritten Teiles gesehen haben, daß die sämtlichen Angriffe, die er hier auf die Grundlagen des thomistischen Systems macht, nichts als unerwiesene Behauptungen sind, es sich dabei auch herausstellte, daß er diese Grundlagen, gegen die er anstürmt, zum größten Teil nicht einmal verstanden hat, so können wir den von ihm angegebenen Grund für seine Weigerung, bestimmte Lehren von Thomas anzunehmen, nicht gelten lassen. Wir fragen ihn also, was bei der Kritik, die er im dritten Teil an Thomas und seinem System übt, sein eigentliches Motiv war ? Warum glaubt er schließlich Kant mehr als dem hl. Thomas ? Darauf muß die Antwort lauten : Das macht *der relativistische Historismus*, von dem sein ganzes Denken und Werten beherrscht ist. Es gibt für ihn keine feste, bleibende Wahrheit, sondern alles fließt ihm mit dem Gange der Geschichte dahin. Daher gilt ihm das System des hl. Thomas für das Mittelalter, aber auch nur für das Mittelalter, für unsere Zeit ist es veraltet und überholt. Daß dieser Relativismus der Wahrheit das nimmt, was ihr als Wahrheit wesentlich ist, ist selbstverständlich. Denn er ist nur ein verhüllter Skeptizismus.

Ob er auch das katholische Dogma in seinen Relativismus mithineinziehen will, darüber spricht er sich nicht ausdrücklich aus, aber der modernistische Glaubensbegriff, den wir bei ihm feststellen konnten, macht ihn in dieser Hinsicht sehr verdächtig.

Sollte er sich der Hoffnung hingeben, durch seine Angriffe auf den Fürsten der Scholastik der Krisis des Neukantianismus aufhelfen zu können, so wird er wohl eine arge Enttäuschung erleben.

Münster i. W. Prof. Dr. *Dörholt.*

Erkenntnistheorie.

1. **Frau Dr. Edith Landmann : Die Transzendenz des Erkennens.** Berlin (G. Bondi) 1923 (292 pag.).

2. **Gabriel Picard : Le problème critique fondamental** (Archives de philosophie. Vol. I. Cahier II). Paris (G. Beauchesne) 1923 (94 pag.).

3. **Dr. Jos. Schwertschlager: Die Sinneserkenntnis.** München und Kempten (Kösel u. Pustet) 1924 (IX u. 300 pag.).

1. Das Buch von Frau Dr. *Landmann* ist eine glänzend geschriebene Verteidigung des natürlichen Realismus in der Erkenntnislehre. Ich bedauere, daß ich durch die Neuausgabe meiner « Elementa Philosophiae » verhindert wurde, das bedeutsame Buch früher zu besprechen.

Das Erkennen transzendiert; es geht auf einen von sich verschiedenen, ihm unabhängig gegenüber stehenden Gegenstand. Diese Transzendenz des Erkennens ist keine Lüge, sondern Warheit. Zur Lüge machen die Transzendenz die Idealisten und am ausgesprochensten die idealistischen Anhänger der Gegenstandslehre, wie Husserl, die ausdrücklich die Transzendenz anerkennen und trotzdem sie als Schein ansehen. Wir erfassen somit durch unser Erkennen eine von unserm Bewußtsein unabhängige Außenwelt. Und wir erfassen den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand unmittelbar und so wie er an sich ist. Auch der sogenannte kritische Realismus, von der Verfasserin « wieder-naiver » Realismus genannt (p. 138) ist abzulehnen. « Das Seiende wird nicht erreicht durch den Schluß von einer bekannten Wirkung auf eine unbekannte Ursache, es ist keine zur bekannten Erscheinungswelt erst hinzugedachte, problematische, sondern es ist die räumlich-zeitliche Sinneswelt selbst...... An der Grenze des Bewußtseins, in der Ferne, aber auch in der Beschaffenheit, in der es dem Bewußtsein erscheint, liegt das Seiende. .... Losgelöst vom Bewußtsein, also nicht Bewußtseinserscheinung, ist die Welt doch so wie sie dem Bewußtsein erscheint » (p. 67). « Liegt hierin eine Metaphysik, so doch keine andere als die im Bewußtsein unausweichlich angelegt ist. Wir erreichen die Wirklichkeit nicht, indem wir Bewußtseinsinhalte aus dem Bewußtsein hinausprojizieren, noch auch dadurch, daß wir von einer immanenten Wirkung auf eine transzendente Ursache schließen, sondern wir folgen der Transzendenz des Bewußtseins selbst und finden an der Grenze des Bewußtseins, jenseits der Grenze, in dem Lande, auf das die in all ihren Funktionen einheitlich zusammenwirkende Erkenntnis hinausblickt und hindeutet, die Realität » (p. 68 f.). « So wie das Gemälde seinen Gegenstand, der jenseits seiner selbst ist, doch in sich trägt, ihn, der es nicht ist, den es nur bedeutet, so trägt unsere Erkenntnis den Gegenstand der ihr transzendent ist, in sich, ihn, den sie nicht hat, aber den zu meinen ihr Sinn ist » (p. 70). Überaus erfreulich ist, zu sehen, wie die Verfasserin so gänzlich sich vom Banne der modernen subjektivistisch gerichteten Philosophie befreit hat. « Es scheint uns an der Zeit », sagt sie, « allem, was als spezifisch moderne Leistung von Descartes und Kant herkommend bezeichnet wird, ein hohes Mißtrauen entgegenzubringen. Die Ehrfurcht vor so großem Irren darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir Descartes die entscheidenden Irrtümer, bezw. die philosophische Ausprägung und Sanktionierung der entscheidenden Irrtümer danken, in denen wir bis heute befangen sind: wir danken ihm die Auseinanderreißung von Leib und Seele als zweier nebengeordneter Substanzen, wir danken ihm die Neubegründung der Mechanik und wir danken ihm jenen fatal naiven Zweifel, der in der Selbstgewißheit des Denkens den Ausgangs-

punkt aller Philosophie gefunden zu haben glaubt» (p. 73). Auch für die bewußtseinsjenseitige Geltung der unmittelbar sinnfälligen Beschaffenheiten tritt die Verfasserin mit aller Entschiedenheit ein: «Als einst Parmenides die sinnliche Welt für Schein erklärte, da ging ein Gelächter durch ganz Hellas. Stumpfere Völker und Jahrhunderte haben sich diese seither wissenschaftlich verbürgte Absurdität mit der erstaunlichsten Geduld einreden lassen. Aber welche philosophische Doktrin der Welt war je imstande, einen Menschen wahrhaft glauben zu machen, daß die glühenden Farben einer Landschaft, in die er hinausblickt, aufhörten, Farben zu sein im Augenblicke, da kein Auge sie sähe?» (p. 161).

Frau Landmann erklärt sich gegen die aristotelische Lehre vom Allgemeinen als dem eigentlichen Gegenstande der vollkommenen, wissenschaftlichen Erkenntnis (p. 238 ff.). Dem abstrakt wissenschaftlichen Erkennen will sie ein vollkommeneres, auf das konkrete Einzelding gerichtetes Erkennen entgegensetzen. Dieses sei Erkennen des Ganzen, «Gesamterkenntnis», während das abstrakte Erkennen nur Teilerkennen sei. Allein, wir haben keine Funktion unseres Geistes, durch die wir das konkrete Einzelding so mit Haut und Haaren verschlingen könnten. Das konkrete Einzelwesen ist als solches unserm Geiste nicht verständlich. Nur durch Allgemeinbegriffe können wir die Einzeldinge verstandesmäßig durchdringen. Aber wir erkennen das Allgemeine als in den Einzeldingen verkörpert. P. 248 f. beschreibt die Verfasserin die «Gesamterkenntnis» folgendermaßen: «Wenn wir die Eigenschaften eines Gegenstandes auffassen, ohne zu wissen, wie weit sie dem Gegenstande zentral oder peripher, wesentlich oder zufällig sind, so ist wohl etwas am oder vom Gegenstand begriffen, aber nicht der Gegenstand selbst. Auf dieses attributive Erkennen, auf solche verständnislose Unterwerfung unter das Seiende, sind wir dem Ganzen gegenüber nicht angewiesen; das völlig Neue, Übersinnliche der Gesamterkenntnis geht auf die Struktur des Gegenstandes, auf den Quell seines Wesens, seine innere Kausalität, das geheime Lebensgesetz, das ihn durchdringt .... Gesamterkenntnis .... ist nicht irrational, sondern überrational, nicht unsinnlich, sondern übersinnlich, sie ist nicht nur Existenzialsetzung, sondern zugleich Wesenserfassung, sie ist Erfassung des Allgemeinen im Einzelnen und des Einzelnen als eines Allgemeinen, sie erfaßt mit und in den empirischen Gegenständen den Typus oder das Urbild der Gegenstände.» Aber was ist die hier geschilderte «Gesamterkenntnis» anderes als die in der abstrakten Wesenserfassung begründete scientia propter quid (διότι) des Aristoteles? Nur ist dieses Wissen nicht «überrational», sondern ganz und gar rational, d. h. diskursiv, schlußfolgernd. Die Verfasserin hat Unrecht, wenn sie die Bedeutung des schlußfolgernden Denkens herabzudrücken sucht. Die menschliche Wissenschaft ist ganz und gar schlußfolgernd. Es ist unserm Geiste nicht gegeben, durch unmittelbare Schauung der Dinge habhaft zu werden. Unsere unmittelbare Verstandeserkenntnis ist höchst unvollkommen. Nur durch Urteilen und Schließen vervollkommnen wir sie. Die vollkommene Erkenntnis ist somit auch nicht unbeweisbar, wie p. 277 behauptet wird. Die Betonung der individuellen Bedingtheit der «Gesamterkenntnis» (a. a. O.) könnte

zur Skepsis führen, was ja gewiß nicht in der Absicht der Verfasserin liegt. — Verwirrend und zum Teile unrichtig ist, was p. 269 ff. über den Glauben gesagt wird. Wenn jede in einer Einsicht begründete Annahme einer Wahrheit als « Glauben » bezeichnet wird, so mag das hingehen. Bezeichnet doch auch Aristoteles die in der unmittelbaren Einsicht begründete Annahme der ersten Grundsätze als πίστις. Allein es gibt eine vernünftig begründete Glaubenszustimmung, ohne Einsicht in die geglaubte Wahrheit. Die Glaubenszustimmung unterscheidet sich wesentlich von jeder durch unmittelbare oder mittelbare Einsicht in die Wahrheit verursachte Zustimmung. Bei der Glaubenszustimmung hat man wohl Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Wahrheit, nicht aber in die Wahrheit selbst. Es ist mißverständlich, wenn es heißt (p. 274) : « Selbst die Kirche .... bemüht sich, Glauben einzuflößen ex objecto. » Die (katholische) Kirche fordert wohl zum Glauben die Einsicht in die Glaubwürdigkeit der zu glaubenden Wahrheiten (diese Einsicht kann jeder in irgend einer Weise haben), aber sie fordert keine Einsicht in diese Wahrheiten selbst. Sie bleiben dunkel und verhüllt. Eine Einsicht in diese Wahrheiten selbst würde den Glauben unmöglich machen.

Wir wünschen der Verfasserin, sie möchte, nachdem sie so entschieden mit den Vorurteilen des modernen Subjektivismus gebrochen, nun auch bis zur ganzen aristotelischen Metaphysik sich durchringen. Sie würde alsdann einsehen, daß Metaphysik nicht « nur in der Form der Ahnung, des Schauens und der Verkündigung möglich » (p. 290) ist, sondern als streng bewiesene Vernunftwissenschaft.

2. Nicht so gründlich mit dem Cartesianismus gebrochen hat *G. Picard*. Er will das erkenntniskritische Problem, ähnlich wie Descartes, aus dem erkennenden Subjekt heraus durch ein unmittelbares Erfassen dieses Subjektes und seiner Innenzustände lösen. « In allen unsern psychologischen Zuständen », so spricht er seine These aus (p. 46), « erfassen wir zugleich und unzweifelhaft durch die begleitende konkrete Reflexion (par la réflexion concrète concomitante) das existierende Ich und seine gegenwärtigen Bewußtseinstatsachen. Diese unmittelbare Erkenntnis des Ich ist nicht bloß erfahrungsmäßig, sondern absolut. Sie ist eine Erfahrung, die uns das Sein selbst des Ich, nicht nur dessen Schein offenbart und die uns zugleich die wesentliche Wahrheitsfähigkeit unseres Geistes erfassen läßt. » Durch diese unmittelbare Verstandesschauung unseres Ich entdecken wir in uns das Sein und die beiden Gesetze des Seins und Denkens : das Widerspruchsprinzip und den Satz vom genügenden Grunde, und wir erfahren die wesenhafte Wahrheitsfähigkeit unseres Geistes (p. 57 ff.).

Allein ein solches unmittelbares Erkennen ist uns nicht gegeben. All unser Erkennen transzendiert. Das hat Frau Landmann vorzüglich gezeigt. Ihre Ausführungen wären noch insofern zu vervollständigen, als die Transzendenz des Erkennens ausdrücklich bestimmt wird als eine Eigenschaft jedes geschöpflichen Erkennens. Nur im göttlichen Erkennen, in der νοήσεως νόησις fällt Erkennen und Erkanntes vollständig zusammen. Der Akt des geschöpflichen Erkennens erkennt immer etwas anderes, von sich selbst Verschiedenes. Auch innerhalb des Bewußtseins selbst

transzendiert das Erkennen. Der reflexe Akt, durch den ich mein Erkennen als Innenzustand erkenne, ist von diesem verschieden, und auch wenn ich über meine Reflexion reflektiere, kann ich es nur durch einen neuen Akt. Die réflexion concomitante Picards ist widerspruchsvoll. Es ist wohl wahr, daß in jedem Erkenntnisakte dieser Akt und das Erkenntnissubjekt erfahren werden, dunkel und nebenbei (in actu exercito). Sobald aber der Erkennende seine Aufmerksamkeit auf sein Erkennen richtet, bringt er notwendig einen neuen Erkenntnisakt hervor, durch den er den vorhergehenden erkennt. Unser auf solche Weise immer transzendierendes Erkennen zeigt sich aber auch allsogleich durch sich sebst als wahrheitsfähig seiner Natur nach, so daß es widerspruchsvoll ist, an dieser Wahrheitsfähigkeit zu zweifeln. Es zeigt sich ja wesenhaft als Erkennen von Etwas. Unser Erkennen, auch unser abstraktes Verstandeserkennen, transzendiert jedoch *über unser Bewußtsein hinaus*. Die abstrakten Begriffe zeigen sich uns nicht von der konkreten Wirklichkeit, die wir mit unsern Sinnen erfassen, vollständig losgelöst. Die aus der Erfahrung gewonnenen Allgemeinbegriffe beziehen sich auf das reale Wirklich-Sein; sie erscheinen uns als allgemeine Seinsweisen, die für unsere Erfahrung und über sie hinaus gelten. Und sie erscheinen uns so *der Wahrheit gemäß*, da das Erkennen seiner Natur nach wahrhaft ist und sich als wahrhaft zeigt. Es sind somit auch die obersten Grundsätze, die Beziehungen der Allgemeinbegriffe ausdrücken, nicht nur Denk-, sondern auch Seinsgesetze. Der künstliche Reflexionsprozeß, mit dem Picard die Wahrhaftigkeit unseres Erkennens wissenschaftlich erhärten will, ist somit überflüssig. Aber sein erkenntniskritisches Vorgehen ist auch gefährlich. Denn da er das unmittelbare Einleuchten der natürlichen Wahrheitsfähigkeit des Erkennens nicht zugeben will, müßte er folgerichtig in der vollständigen Skepsis endigen.

3. *Schwertschlager* vertritt den « kritischen » Realismus. — Die Empfindung « bezeichnet einen bewußtseinsdiesseitigen, rein innerseelischen Vorgang, der keinem Außending zugewandt ist » (p. 67). Schwertschlager will « das Problem (der Außenwelterkenntnis) mit Hilfe der Kausalität lösen: in der Wahrnehmung wird sich die Seele, aber durch eine besondere Tätigkeit, eben diejenige der Wahrnehmung, der konkreten und momentanen Wechselwirkung mit einem fremden Gegenstande bewußt » (p. 113). Wesentlicher Bestandteil der Wahrnehmung ist « die Objektivierung »: die im « Bewußtsein stattfindende Setzung eines vom Erkenntnissubjekt verschiedenen Objekts als Ursache der Empfindung » (p. 118). Der Verfasser verwahrt sich dagegen, daß der Objektivierungsvorgang notwendig in einem Ursächlichkeits*schluß* bestehe; es genüge die rein sinnliche Erfassung der Ursache. Jedenfalls aber erfaßt nach Schwertschlager der Erkenntnisträger unmittelbar nur seine subjektiven Zustände, von denen aus er in die Außenwelt hinüberkommen soll.

Das ist aber unmöglich. Schwertschlager meint, Zweck und Bedeutung des Wahrnehmungsaktes sei, « er soll die Kluft zwischen dem äußeren Gegenstand und zwischen dem subjektiven Bewußtsein mit Hilfe der Empfindung als eines Bewußtseinsinhaltes überbrücken » (p. 112). Allein

diese Kluft ist unüberbrückbar. Des Verfassers Ausführungen für die Realität der Außenwelt sind gewiß nicht geeignet, einen Idealisten zu bekehren; sie führen im Gegenteil zum Idealismus, da sie grundsätzlich idealistisch sind. Ich verweise diesbezüglich auf meine Schriften « Unsere Außenwelt » (p. 207 ff.), « De cognitione sensuum externorum » (n. 76 ff.) und auf meine « Elementa Philosophiae [4] » (n. 686 ff.). Schwertschlager hat mein Buch « Unsere Außenwelt » wohl nur flüchtig gelesen, sonst könnte er nicht schreiben (p. 109): « Aber er (Gredt) besitzt überhaupt kein sinnliches Mittel, um zu diesem äußern Gegenstand nur zu gelangen, ihn nur zu berühren. Er hat wenigstens keine eigene, vergleichende oder sonstwie arbeitende Sinnesfähigkeit nachgewiesen, welche vom bewußtseinsdiesseitigen (inneren) zum bewußtseinsjenseitigen (äußeren) Objekt überleitet. » Dazu die Anmerkung: « Im Widerspruch mit früheren Aufstellungen behauptet Gredt S. 210 allerdings, es sei gar nicht nötig, nach einer solchen ‚Brücke' zu suchen, da das Bewußtseinsjenseitige unmittelbar erfaßt werde. » Es ist in der Tat nicht nötig, daß ich nach einer solchen Brücke suche, da nach mir durch die Empfindung der bewußtseinsjenseitige Gegenstand ganz unmittelbar erfaßt wird. Aber eine Brücke ist notwendig, um zum außerorganischen Gegenstande zu gelangen, da unmittelbar nur das empfunden wird, was die Sinnesnervenendigungen berührt: das im inneren Ohre Tönende, die in die Nase aufgenommenen riechenden Teilchen usw. Diese Brücke ist die Erfahrung des Tastsinnes (vgl. Unsere Außenwelt, p. 210 f., De cognitione sensuum externorum [2], n. 79). Ganz naturgemäß leitet diese Erfahrung in der bewußtseinsjenseitigen Ordnung von dem näheren, den Erkenntnisträger unmittelbar berührenden Gegenstand zum entfernteren hinüber. Die « kritischen » Realisten hingegen stehen vor einem unüberbrückbaren Abgrunde, da sie die Transzendenz des geschöpflichen Erkennens in seiner Wurzel (der Empfindung) leugnen und so das Erkennen grundsätzlich auf das Subjektive beschränken, aus dem sie in die transsubjektive Ordnung nicht mehr hinausgelangen können.

Im übrigen empfiehlt sich Schwertschlagers Schrift durch ihr reiches experimentell-psychologisches und sinnesphysiologisches Material. Besonders selbständig sind die Darlegung über Irrungen und Trübungen der Wahrnehmungen.

Rom (S. Anselm). P. *Jos Gredt* O. S. B.

Fundamentaltheologie.

Schultes Reg. M., O. P.: De Ecclesia. Praelectiones apologeticae. Paris (Lethielleux) 1926 (VIII u. 776 S. 8°).

Zu den wichtigsten Traktaten der Theologie gehört in der heutigen Zeit der geistigen Gärung, Zerfahrenheit und Zersetzung der Traktat von der Kirche, ihrer göttlichen Stiftung und Verfassung, ihrer Regierungs- und Lehrgewalt. Besonders besteht diese Wichtigkeit für die Priester und diejenigen, die sich durch das Studium der heiligen Theologie auf das Priestertum vorbereiten. Um eifrige, opferfreudige Diener der Kirche zu

sein oder zu werden, ist die rechte Auffassung von der Würde und Bedeutung dieser Kirche für sie unerläßlich.

Zur Erlangung dieser richtigen Auffassung nun, resp. zur Bestärkung und Vertiefung derselben, bietet uns der hochverdiente Professor am Collegio Angelico in Rom, P. Reginald Schultes, ein Hilfsmittel dar, und zwar, wie mit Genugtuung festgestellt werden kann, ein hervorragend geeignetes Hilfsmittel.

Das Werk umfaßt zehn Kapitel: I. de defensione Ecclesiae catholicae; II. de causis Ecclesiae; III. de notis Ecclesiae; IV. de perfectione et dotibus Ecclesiae in ordine societatis; V. de potestate Ecclesiae; VI. de Primatu Romani Pontificis; VII. de Conciliis oecumenicis; VIII. de fontibus doctrinae Ecclesiae; IX. de Ecclesia ut regula fidei; X. de relationibus Ecclesiae ad extra.

Die Methode der Apologetik wird bedingt durch die Auffassung über ihre Stellung im System der theologischen Wissenschaft. Der Verfasser bestimmt diese Stellung so, daß die Apologetik ein *Teil der Dogmatik* ist, und zwar jener Teil, der unter positiver und innerer Leitung und Zielsetzung von seiten des Glaubens und der Kirche die *Grundlagen des Glaubens* mit den Mitteln der natürlichen Vernunft verteidigt (p. 6 ff.). P. Schultes wendet damit die von seinem Ordensgenossen, P. Garrigou-Lagrange, für die Verteidigung der Offenbarung (De Revelatione [2] I, 52-65) dargelegte und begründete Theorie auch auf den Traktat de Ecclesia an. Er ist dazu sehr zu beglückwünschen. Die hier und ausführlicher bei P. Garrigou-Lagrange l. c. gegebene Begründung ist überzeugend und der praktische Gewinn ist sehr groß. Es herrschte ja in der neueren Zeit über das Verhältnis der Apologetik zur Dogmatik große Unsicherheit und Unstimmigkeit unter ihren Vertretern. Die einen behaupteten, die Apologetik sei keine theologische Wissenschaft im strengen Sinne, sondern nur eine Vorhalle dazu; praktisch gingen sie aber doch so vor, daß sie in der Zielsetzung und Beweisführung sich eng an die Normen des Glaubens und der Kirche anschlossen: zum Vorteil der Sache zwar, aber nicht der Konsequenz. Andere glaubten die Apologetik rein vom philosophischen Gesichtspunkt aus behandeln zu müssen und stellten sich so sehr auf den Standpunkt der Gegner, daß sie weder die wahre katholische Lehre verteidigten noch vom falschen Ausgangspunkt wieder loskommen konnten. Statt die Kirche wirklich zu verteidigen, gaben sie sie schon im Ausgangspunkt preis, und statt die Gegner von ihrem Standpunkt auf den der Kirche zu bringen, wurden sie von ihnen auf dem gegnerischen festgehalten. Man denke an Schell, die Modernisten, die Immanenzapologetik, Wesensschauapologetik usw. Wieder andere hielten dafür, die Apologetik sei teils philosophische, teils theologische Disziplin: philosophische bis zum Erweis der göttlichen Einsetzung der katholischen Kirche und ihres unfehlbaren Lehramtes, von da an theologische. Aber damit wird zu den übrigen Mängeln noch die Preisgabe des einheitlichen Charakters der Apologetik hinzugefügt.

Alle diese Fehler und Gefahren vermeidet die Stellungnahme des Verfassers. Seine Methode entspricht genau der von ihm festgestellten Natur der katholischen Apologetik. Er steht auf dem Boden des Glaubens und reicht

von diesem sichern Orte aus allen Irrenden die Führerhand. Bei allen Fragen wird genau und aus den authentischen Quellen die zu verteidigende katholische Lehre vorgeführt und erklärt; die gegnerischen Ansichten werden getreu referiert; natürlich kann dabei nicht auf die täglich sich ändernden Einfälle jedes einzelnen eingegangen werden; der Auktor hält sich an die einflußreichsten Vertreter des Irrtums und an die entscheidenden Grundtatsachen und Grundwahrheiten. Bei der gegnerischen Ansicht wird Wahres und Falsches sorgfältig geschieden, gewöhnlich auch die Quelle des Irrtums aufgedeckt. Sodann wird die katholische Auffassung bewiesen, und zwar stets mit Gründen, wie sie dem Gegner gegenüber angemessen sind, d. h. nicht aus dem Glauben und der Auktorität der Kirche, die erst zu beweisen ist, sondern aus Gründen der natürlichen Vernunft, die gestaltet sind nach den Forderungen der natürlichen Wissenschaft, der Philosophie, Geschichte, Kritik usw. Schließlich werden, wo nötig, auch die Gegengründe des Gegners angeführt und ihre Haltlosigkeit ans Licht gestellt. Es ist, wie man sieht, im Wesentlichen die Methode des hl. Thomas, der P. Schultes folgt, ja die Methode der ganzen Vorzeit. Sie ist klar und sicher, solid und streng wissenschaftlich, geeignet, den Katholiken im Glauben zu stärken und den aufrichtig Suchenden zur Wahrheit zu führen. Es wäre darum dringend zu wünschen, die Methode des Auktors möchte im Wesentlichen wieder allgemein werden bei den Apologeten der katholischen Kirche.

Ist so die Methode des Werkes alles Lobes wert, so nicht weniger auch die Durchführung im einzelnen. Die Darstellung ist knapp und gedrängt, die Fragen werden klar und bestimmt umschrieben, die Thesen sind sorgfältig abgewogen, die Beweisführung ist sehr solid und gründlich. Es steht dem Verfasser eine vorzügliche Kenntnis der thomistischen Philosophie wie der modernen Geistesrichtungen zu Gebote; auch die Heilige Schrift und die altchristliche Literatur weiß er, wo es nötig ist, trefflich zu verwerten. Überall ist er umsichtig und maßvoll in seinen Urteilen, nirgends aber zeigt er Neigung zu schwächlichen Kompromissen mit blendenden Irrtümern, sondern geht mit mutiger Folgerichtigkeit seinen Weg. Wenn er dabei auch z. B. Förster, S. 185, Anmerkung 4 (s. auch S. 232, Anmerkung) unter die Bekämpfer der Kirche einreiht, so wird das — leider — bei manchen Katholiken Verwunderung hervorrufen; freilich wohl kaum bei den Lesern des « Divus Thomas ».

Wenn wir noch auf Einzelheiten eingehen sollen — wir dürfen es leider nur in Kürze tun — so möchten wir aufmerksam machen auf die grundlegende These im zweiten Kapitel: Christus Dominus proxime et directe Ecclesiam tamquam societatem veri nominis instituit. Sie trägt das ganze Gebäude der Apologetik der Kirche und ist darum auch mit besonderer Sorgfalt und Gründlichkeit behandelt und bewiesen aus der Reich-Gotteslehre im Alten und Neuen Testament, aus dem erklärten Willen Christi, aus der Apostelkirche, aus der Lehre des hl. Paulus und endlich aus den Zeugnissen der ältesten Väter und Kirchenschriftsteller. Nach dieser festen Grundlegung können dann die Fragen über die Zweckursache der Kirche, ihre Mitgliedschaft und ihre Formal-

ursache oder Verfassung sicher und ohne große Schwierigkeit beantwortet werden.

Bei dem sehr gelungenen Kapitel über die Kennzeichen der wahren Kirche und unter den verschiedenen Wegen, um zur Erkenntnis der echten Kirche wird unter den verschiedenen Wegen, um zur Erkenntnis der echten Kirche Christi zu gelangen, als der für die Apologetik geeignetste und zweckmäßigste der Weg der Merkmale der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität festgestellt. Das Merkmal ihrer Schönheit, das einzelnen Modernen wohl sehr zusagte, wird als ungeeignet abgelehnt: die Schönheit der katholischen Kirche wird erst recht erkannt, wenn man sie im Lichte des Glaubens schaut; wer draußen steht, sieht sie nicht; zudem ist dieses Kennzeichen viel zu subjektiv.

Vielen Neueren kommt auch der Weg über den Primat als der leichteste und kürzeste vor: die wahre Kirche Christi muß nach Christi Anordnung Petrus und seine Nachfolger zum sichtbaren Oberhaupt haben; nun aber hat einzig die katholische Kirche die Einrichtung des Primats; also kann nur sie die wahre Kirche Christi sein. P. Schultes läßt dieses Kriterium nicht gelten, obgleich er natürlich die Tatsache zugibt, daß die wahre Kirche Christi den Primat hat; aber der Primat sei nicht ein Merkmal der Kirche, weil seine göttliche Einsetzung und seine Fortdauer im römischen Bischof nicht leichter und augenscheinlicher zu erkennen sei als die göttliche Einsetzung der katholischen Kirche selbst; wer einmal zugegeben habe, daß Petrus den Jurisdiktionsprimat erhalten habe und der römische Bischof sein Nachfolger sei, der brauche keine Beweise mehr für die Wahrheit der katholischen Kirche. — Die Erklärung und Anwendung der Merkmale ist dann sehr gut.

Bei der Frage nach der Ausdehnung der Unfehlbarkeit der Kirche auf die Schlußfolgerungen aus den geoffenbarten Wahrheiten geht der Verfasser in der Unterscheidung der verschiedenartigen Folgerungen nicht ganz einig mit seinen Ordensgenossen Marin-Sola (L'évolution homogène du dogme catholique I, 134 ss.), indem er conclusiones quoad nos seu explicativas und c. quoad se seu illativas unterscheidet und nur die ersteren unter das objectum primarium der kirchlichen Unfehlbarkeit einreiht, während die letzteren zum objectivum secundarium gehören (S. 308 ss.). Von Bedeutung wird diese Lehre bei der Frage nach dem Gegenstande der fides divina et catholica. Nach Marin-Sola gehören dazu alle Wahrheiten, die mit metaphysischer Notwendigkeit aus geoffenbarten Wahrheiten erschlossen und vom kirchlichen Lehramt definiert worden sind. Für die sogenannte fides ecclesiastica bleibt also da kein Raum mehr. Nach P. Schultes aber können die conclusiones illativae, auch wenn sie metaphysische Folgerungen sind, nicht Gegenstand der fides divina, sondern nur der fides ecclesiastica sein. Was er S. 632 für seine These anführt, ist gewiß von großem Gewicht.

Das neunte Kapitel, De Ecclesia ut regula fidei, erscheint dem Rezensor als das beste von allen. Man fühlt unwillkürlich, daß der Auktor sich hier auf seinem eigensten Forschungsgebiet bewegt. Interessant ist da zunächst seine Antwort auf die umstrittene Frage über den Grad der Auktorität

des Syllabus Pius' IX. vom Jahre 1864. P. Schultes urteilt: er ist ein auktoritativer, päpstlicher Lehrerlaß, aber kein definitiver und unfehlbarer. Sehr interessant ist auch, was S. 653 ff. über die dogmatischen und sonstigen unfehlbaren Entscheidungen der letzten Päpste gesagt ist: Pius IX. definiert den Glaubenssatz von der Unbefleckten Empfängnis Mariä und die auf dem Vatikanischen Konzil ausgesprochenen Dogmen. Leo XIII. gab, zum Erstaunen der Unfehlbarkeitsgegner, die eine Überschwemmung der Welt mit neuen Dogmen erwarteten, keine einzige *dogmatische* Entscheidung im strengen Sinne heraus, wohl aber zwei endgiltige und unfehlbare Urteile: das eine über eine dogmatische Tatsache, nämlich die Ungiltigkeitserklärung der anglikanischen Weihen (1896), das andere in der Verurteilung des Amerikanismus (1899), die zwar eine definitive Lehrentscheidung ist, ohne daß aber eine einzelne Lehre als Glaubenssatz ausgesprochen würde.

Pius X. gab mehrere unfehlbare Entscheidungen ex cathedra. Die erste war enthalten in der Enzyklika « Pascendi », worin er das System des Modernismus als *häretisch* verwarf, ohne daß jedoch die einzelnen Häresien spezifiziert wurden. Sodann nahm der Papst das Dekret « Lamentabili », das als Erlaß der Congr. S. Off. nicht genug Nachachtung fand, als sein eigenes an in Anwendung seiner endgiltigen Auktorität und Unfehlbarkeit. Da jedoch die einzelnen Sätze keine Einzelzensur empfangen, ist aus dem Dokument nur zu ersehen, daß die einzelnen Sätze alle falsch und viele häretisch sind; welche Zensur aber den einzelnen Satz trifft, muß und kann im allgemeinen leicht mit andern Mitteln festgestellt werden. Endlich muß auch der Antimodernisteneid vom 1. September 1910 als ein unfehlbares Dokument anerkannt werden, in dem der erste Teil und die zwei letzten Sätze zu den eigentlichen Glaubens- und Sittenlehren gehören, die übrigen wenigstens endgiltige und darum unfehlbar wahre Bestandteile der fides ecclesiastica sind.

Benedikt XV. und Pius XI. haben keine Lehrentscheidungen ex cathedra erlassen.

Im Codex Juris Canonici ist keine Entscheidung ex cathedra zu sehen, und deshalb ist keine Lehre schon allein darum, weil sie darin steht, mit einem eigentlichen Glaubensakt zu glauben. Immerhin hat der Codex große theologische Auktorität, so daß jede Lehre, die er enthält, als certa et tuto tenenda zu gelten hat.

Gut und lehrreich ist, was (S. 659-692) über die Auktorität der Väter und Theologen, besonders aber über die theologische Auktorität des hl. Thomas (S. 693-704) gesagt wird. Überhaupt darf das ganze neunte Kapitel als ausgezeichnete Einführung in das Studium der Theologie bezeichnet werden.

So kann denn das vorliegende Werk allen, besonders aber dem Theologiestudierenden aufrichtig empfohlen werden. Seine klare, logische Darstellung dürfte es auch als Lernbuch recht geeignet erscheinen lassen.

Für eine bald zu hoffende Neuauflage wäre eine etwas sorgfältigere Durchsicht der Druckbogen zu wünschen. Die Druckfehler sind zahlreich. Auch einige geschichtliche Ungenauigkeiten, die sachlich freilich ohne Bedeutung sind, könnten dabei verbessert werden. So dürfte für die

Verfehlungen des Gallikanismus etwas zu stark auf den Einfluß des Protestantismus hingewiesen sein (S. 262 und 350) ; seine Wurzeln gehen weiter zurück : man denke an die pragmatische Sanktion von Bourges (1438). — S. 380 wird Makarius Magnes irrigerweise als paganus bezeichnet. — S. 409 heißt es : « Ita vel Tertullianus Papam Stephanum. tamquam successorem Petri agnoscit » : es sollte wohl heißen : Callistum, S. 428 heißt es : « Denique Cyprianus, cum Papa Stephanus minaretur se unionem cum eo rumpere, *cessit :* ähnlich S. 472. Diese Angabe dürfte der geschichtlichen Grundlage entbehren. Auch d'Alès sagt an der vom Auktor zitierten Stelle nichts ähnliches.

Stift Einsiedeln. Dr. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

« Noch ein Wort zur Analysis fidei » hat P. **A. Straub** S. J. im III. Quartalheft 1926 der *Zeitschrift für katholische Theologie* (p. 454–463) zur Verteidigung seines von mir im *Divus Thomas* 1924 (p. 488–494) besprochenen Buches « De analysi fidei », als Antwort auf meine im *Divus Thomas* 1926 (p. 107–113) gebrachte Entgegnung auf seine Gegenkritik meiner Besprechung des genannten Buches, sprechen zu müssen geglaubt. Er meint nämlich immer noch, die von mir angegriffene und durch Entkräftung seiner Argumente als völlig unhaltbar erwiesene Hauptthese seines Buches aufrecht erhalten zu können.

Ich habe das von ihm in dieser neuesten Erwiderung Vorgebrachte aufmerksam und bedächtig durchgelesen, aber nichts darin gefunden, was mich veranlassen könnte, etwas von dem meinerseits Behaupteten zurückzunehmen oder etwas daran zu ändern. Ich konnte mehrfach feststellen, daß früher schon Vorgebrachtes nur in anderer Form nochmals wieder vorgebracht war, dem gegenüber eine nochmalige Zurückweisung mir überflüssig, unnütz, für die Leser langweilig und daher ganz und gar unangebracht scheinen mußte. Ich habe mich dann gefragt, ob das übrige so bedeutend sei, daß ich, um es richtig zu stellen, eine Erwiderung schreiben müsse oder eine solche sich wenigstens empfehle. Ich habe diese Frage mit Nein beantwortet. Denn wozu ? Um der Wahrheit zu dienen oder den Gegner zu überzeugen ? Um der Wahrheit zu dienen, schrieb ich die Kritik des mir zur Besprechung zugesandten Straub'schen Buches, und nur um der Wahrheit zu dienen, schrieb ich auf die durch meine Besprechung hervorgerufene Gegenkritik des Verfassers eine Entgegnung, sonst würde ich mich dieser höchst unerquicklichen und zeitraubenden Arbeit bei den vielen Arbeiten, die schon fortwährend auf mir lasten, wahrhaftig nicht unterzogen haben, zumal die Erfahrung lehrt, daß sie recht oft auch eine undankbare Arbeit ist. Undankbar deshalb, weil sie häufig nicht zum Ziele führt, sondern statt der angestrebten Verständigung nur eine Entfremdung der Gemüter im Gefolge hat und sogar die Nächstenliebe in Gefahr bringen kann. Man hat es eben bei solchen Entgegnungen und Auseinandersetzungen nicht nur mit dem Verstande, sondern auch mit dem Willen des Gegners zu tun. Denn jedes Festhalten an einem Irrtum hat nicht in dem für die Wahrheit geschaffenen und angelegten

Verstande, sondern nur im Willen seinen tiefsten Grund, der sämtliche Seelenvermögen, mit Ausnahme der vegetativen Kräfte, und daher auch die Akte des Verstandes quoad exercitium bewegt und beherrscht, wie der hl. Thomas (S. th. I q. 82 a. 4) lehrt. Übrigens hatte ich diesen beherrschenden Einfluß des Willens auf den Verstand in meiner genannten Entgegnung im *Divus Thomas* 1926 (p. 108 f.) schon berührt. Ich wies dort auf die bekannte Erfahrungstatsache hin, daß einer das, dem er mit dem Willen zuneigt, auch mit dem Verstande leicht annimmt, gegen das aber, worin der Wille sich verstockt hat, auch mit den besten Verstandesgründen nichts auszurichten ist. Ferner konnte ich damals schon bezüglich eines Punktes feststellen, daß der individuelle Wille meines Gegners mit im Spiele war. Ich tat es ebenda (p. 109 unter 2) mit den Worten: der Grund dafür, daß er das von mir Genannte nicht sehe, liege in seinem Willen, womit rücksichtsvoll gesagt war, dieser sein Wille, der den betreffenden Irrtum in sich berge, sei kein bewußter Wille; denn was man nicht sieht, kommt einem doch auch nicht zum Bewußtsein. Auch jetzt nehme ich nicht an, daß P. Straub mit *bewußtem* Willen an dem Unrichtigen in seinen Behauptungen festhält. Er sieht eben auch jetzt noch nicht, wo die Wahrheit liegt, und für dieses Nichtsehen liegt der Grund in seinem unbewußten Willen.

Als Ertrag meiner nunmehr abgeschlossenen, mit P. Straub geführten wissenschaftlichen Unterhaltung möchte ich die klarer herausgestellte Erkenntnis ansehen, daß die motiva credibilitatis, solange sie im Bereiche des Natürlichen bleiben, bloße Bedingungen für die Annahme des Glaubens sind, nicht eigentliche Beweggründe (obschon nichts im Wege steht, sie Beweggründe oder Motive im weiteren Sinne zu nennen), dagegen zu eigentlichen Beweggründen werden, wenn sie vom übernatürlichen Glaubenslichte durchleuchtet werden. Der Grund für diese Unterscheidung liegt darin, daß der Verstand, solange er im Bereiche des Natürlichen bleibt, nicht weiter kommen kann, als bis zu der Einsicht, es sei vernünftig oder wenigstens (bezüglich der Geheimnisse, die der Glaube enthält) nicht unvernünftig und zugleich pflichtmäßig, dem sich uns Menschen offenbarenden Gott zu glauben, der prima veritas sich rückhaltlos zu unterwerfen; aber eine solche Verstandeseinsicht wäre noch kein Glaube in dem Sinne, in welchem wir hier vom Glauben reden. Sie wäre, weil etwas rein Natürliches, nicht einmal ein Anfang des Glaubens oder ein Zugang zu ihm, da der Glaube etwas Übernatürliches ist. Und weil das, was man eigentliches Motiv nennt, als ein solcher Anfang oder Zugang bezeichnet werden muß, so kann sie (die genannte Verstandeseinsicht) eigentliches Motiv nicht genannt werden. Bedingung aber kann sie genannt werden, weil sie die Forderung, die der Verstand stellt und zu stellen berechtigt ist, bevor er glaubt, erfüllt. Wenn aber die sogenannten motiva credibilitatis vom übernatürlichen Glaubenslicht durchleuchtet und dadurch in die übernatürliche Ordnung erhoben werden, werden sie zu eigentlichen Motiven. Zu Motiven, noch nicht unmittelbar für die Annahme des Glaubens, sondern zunächst erst für die Annahme, daß Gott, die prima veritas, wirklich gesprochen und in seiner Offenbarung sich kundgegeben habe, also zu

Motiven, die den Verstand auf das Urmotiv sowohl für diesen Anfang des Glaubens als auch für den Glauben selbst, auf Gott, das Formalobjekt des Glaubens und den einzigen und ausschließlichen Glaubensgrund, hinweisen. Damit stimmt auch die Erfahrungstatsache, daß solche, die dem katholischen Glauben zuneigen, solange sie nur die apologetischen Beweise studieren und nicht beten, nicht zum Glauben kommen, wohl aber, wenn sie mit dem Studium inständiges Gebet verbinden.

Das Glaubenslicht ist selbstverständlich eine übernatürliche Wirkung Gottes, aber man kann es nicht eine Offenbarung oder Selbstoffenbarung Gottes nennen — mein Gegner hatte mich fälschlich so verstanden und wollte auch später, trotz meiner Einrede, davon nicht lassen — da es nur eine auf die gläubige Annahme seiner Heilsoffenbarung abzielende übernatürliche Erleuchtung des die motiva credibilitatis erwägenden Verstandes ist, wobei diese das Materielle sind, während das auf sie fallende übernatürliche Licht das Formelle ist.

Man darf nicht einwenden — wie das mein Gegner in seiner neuesten Erwiderung (p. 457) tut — der Glaube könne als göttliche Tugend nicht auf einem geschöpflichen Motiv beruhen. Das kann er freilich nicht, aber das tut er in dieser Theorie auch nicht, sondern man glaubt ihr zufolge einzig und allein, weil Gott, der Unfehlbare und Allwahrhaftige, spricht. Weil aber dieser unfehlbare und allwahrhaftige Gott für uns Menschen unsichtbar ist und wir kein anderes Mittel haben, zu seiner Erkenntnis zu gelangen, als die sichtbaren Geschöpfe, so sind wir notgedrungen darauf angewiesen, uns dieser zu bedienen, um per visibilia ad invisibilia emporzusteigen. Wir erkennen aus ihnen durch das natürliche Licht unserer Vernunft Gott als die erste und höchste Ursache, aber noch nicht ohne weiteres auch als den Glaubensgrund. Auch die im natürlichen Lichte der Vernunft betrachteten motiva credibilitatis sind wohl imstande, dem Verstande das Vernunftgemäße, Honeste und Pflichtmäßige des Glaubens zu zeigen, aber nicht, ihn herbeizuführen. Soll er wirklich zustandekommen, so muß Gott selbst, der einzige und ausschließliche Glaubensgrund, mit seiner Gnade eingreifen, indem er, der objektiv der einzige Glaubensgrund ist, auch subjektiv, für den individuellen Verstand, in welchem der Glaube werden soll, der Glaubensgrund wird. Und das wird er dadurch, daß er die motiva credibilitatis in dem sie erwägenden und durchdenkenden Verstande übernatürlich durchhellt, dadurch den Verstand selbst erleuchtend bewegt und an sich zieht und für die Einwirkung des Willens disponiert, so daß er dem Befehle des gleichfalls von Gott übernatürlich bewegten freien Willens Folge leisten und den Glaubensakt selbst vollziehen kann.

Da mein Gegner, der manchmal über Zwirnsfäden aus Mangel an Nachdenken stolpert, sich daran stößt, daß ich gesagt habe, das Glaubenslicht bringe alle Zweifel zum Weichen, so will ich noch ausdrücklich bemerken, was für die nachdenkenden und williger mir entgegenkommenden Leser ja selbstverständlich war, daß das bunte Heer der Zweifel und Bedenken in dem Kopf des Konvertenden unter dem Glaubenslichte so zu weichen pflegt, wie der Morgennebel bei steigender Sonne, also nicht

mit einem Schlage, sondern langsam und allmählich, in dem Maße, in welchem das Glaubenslicht steigt und zunimmt.

Was ich über den Ertrag unserer streitbaren Unterhaltung geschrieben babe, ist nicht für meinen Gegner bestimmt, sondern für die andern Leser des *Divus Thomas*, und ich gebe mich der Hoffnung hin, daß recht viele Mitglieder der von mir hochgeachteten Gesellschaft Jesu darunter sein werden. Es hat mich nicht wenig gefreut, daß P. Straub auch bei seinen eigenen Ordensgenossen auf Widerspruch gestoßen ist. Für ihn ist der genannte Abschnitt deshalb nicht bestimmt, weil er das in demselben von mir Gesagte in seiner letzten Erwiderung (p. 456) schon im voraus abgelehnt hat. Mit ihm werde ich über die Sache, in der wir uneinig waren und sind, mich nicht mehr unterhalten, da ich mich überzeugt habe, daß er zu den Köpfen gehört, denen die Gabe eignet, eine kontroverse Frage endlos hinziehen zu können, ohne zu einem beruhigenden Abschluß zu kommen. In Rom nennt man solche Köpfe: teste, che finiscono mai.

Da er in seiner letzten Erwiderung (p. 454) den Ton bedauert, « in dem diese wissenschaftliche Aussprache stellenweise sich ergeht », so sei es mir gestattet, dagegen zu bemerken, daß ich mir nicht bewußt bin, den wissenschaftlichen Anstand irgendwo verletzt zu haben. Daß die Wahrheit, die an sich mit der Liebe und allen Tugenden, die diese im Gefolge hat, stammverwandt ist für denjenigen, dem sie tadelnd, anklagend oder richtend gegenübertreten muß, etwas Hartes hat und daher unbequem und unangenehm empfunden werden kann, ist freilich wahr. Das darf uns aber nicht hindern, sie, wo es nötig ist, frei und offen auszusprechen.

Münster i. W. Prof. Dr. *Dörholt.*

Thomistische Literaturschau.

III. Geschichte des Thomismus
(1. Teil).[1]

A. Allgemeine Darstellungen und Sammelwerke.

Grabmann M. — *Forschungen und Forschungswege* auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik. — Mittelalterl. Geistesleben, S. 1-49. *299*

Gumbley G. O. P. ; **Walz A.** O. P. : — [*Literaturverzeichnisse.*] — S. R. E. Cardinales ex ord. praed. assumpti. — Anal. O. P. XXXIII (1925). S. 331-351. *300*

Bietet die Literatur zur Lebensgeschichte auch jener Kardinäle, die sich wissenschaftlich betätigten.

Bespr. : Schol. I (1926). S. 454 (Pelster).

De Wulf M. — Bulletin d'histoire de la philosophie médiévale (1915-1925). — Rev. Néosc. XXVIII (1926). S. 52-71 ; F. f. *301*

Eine sehr gute Übersicht der einschlägigen Literatur der letzten 10 Jahre. Behandelt S. 63-71 : Thomas d'Aquin et les premiers développements du Thomisme.

Verweyen J. M. — Die *Philosophie des Mittelalters.* [2] (Gesch. der Philosophie. Bd. 4). — Berlin, De Gruyter 1925. x-308 SS. *302*

Bespr. : Schol. I (1926), S. 453 (Pelster S. J.).

Dr. Sassen F. — Uit de geschiedenis der Middeleeuwsche Wijsbegeerte. — Studia Catholica. tom. I (1925). S. 123-139. *303*

Über die Stellung des hl. Thomas in der Philosophiegeschichte und über den Begriff « Scholastik ».

De Wulf M. — Histoire de la philosophie médiévale. — T. I : Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin ; t. II. De Thomas d'Aquin jusqu'à la fin du moyen âge. — Louvain, Inst. sup. de phil. 1925. VIII-396 ; 328 SS. *304*

In englischer Übersetzung : London, Longmans. 1926.

Bespr. : Bull. Thom. III (1926). S. [84]-[86]. — Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 289-290 (Castagnoli).

[1] Abhandlungen zur Geschichte eines Problems sind unter Philosophie und Theologie dort angeführt, wo die Literatur zu diesem Probleme überhaupt angegeben ist.

Grabmann M. — [*Sammelwerke.*] — Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. — München, Hueber. 1926. XI-585 SS. *305*

Die einzelnen Abhandlungen werden unten gesondert angeführt. — S. 563-566 ist ein sehr beachtenswertes Verzeichnis der benützten und angeführten Hss. eingefügt.

Szabo S. O. P. : — Xenia Thomistica .... -vol. III : Tractatus historico-critici. — Romae. Typis Polyglottis Vaticanis. 1925. 625 SS. *306*

Bespr. : Rev. sc. phil. théol. XV (1925). S. 245-247 (Théry). — Riv. Fil. Neosc. XVIII (1926). S. 186-187 (Cordovani). — Scuol. catt. 6. Ser. vol. VIII a. LIV (1926). S. 66-67 (Cordovani). —

Vgl. Nr. 7 u. 172. Die einschlägigen Arbeiten werden einzeln angeführt.

B. Die Vorgeschichte des Thomismus.

Karrer O. — [*Allgemeines.*] — Der mystische Strom. 1. Bd. : Von Paulus bis Thomas von Aquin. — München, Ars sacra (J. Müller) 1926. 452 SS. *307*

Bespr. : Lit. Handw. LXII (1926). S. 908-909 (Mager).

Ternus J. S. J. — Die Antike — ein Hauptquellgebiet der scholastischen Philosophie. — Gedanken zu Hans Meyers Geschichte der alten Philosophie. — Scholastik I (1926). S. 81-104. *308*

Über *Albert den Großen* vgl. Teetart (oben Nr. 210 ; Bespr. : Cienc Tom. XXXIV (1926). S. 255-257.)

Théry G. O. P. — [*Alexander v. Aphrodisias.*] — Autour du décret de 1210 : II. Alexandre d'Aphrodise (Bibliothèque thomiste VII). — Le Saulchoir, Kain (1925). 120 SS. *309*

Bespr. : Anal. O. P. a. XXXIV (1926). S. 622. — Eph. Theol. Lov. III (1926). S. 233 (J. Henry).

Janssens H. L. O. S. B. — [*Anselm*, hl.] — Saint Thomas et saint Anselme. Xen. Thom. III. S. 289-296. *310*

Bliemetzrieder F. — [*Aristoteles.*] — Noch einmal die alte lateinische Übersetzung der Analytica posteriora des Aristoteles. — Phil. Jahrb. XXXVIII (1925). S. 230-249. *311*

Downey R. — St. Thomas and Aristotle. — in : St. Thomas Aquinas. Cambridge, Heffer. 1925. S. 45-93. *312*

Bespr. : Bull. thom. III (1926). S. [91].

Grabmann M. — Eine ungedruckte Verteidigungsschrift der scholastischen Übersetzung der nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni. — Mittelalterliches Geistesleben. S. 440-448. *313*

Erschien erstmals in Festgabe Gg. Freiherrn v. Hertling zum 70. Geburtstag. — Freiburg 1913. S. 133-142. Überarbeitet.

Über die Verteidigungsschrift des Dominikanerbischofs Baptista de' Giudici († 1484), die in Cod. 1639 der Universitäts-Bibliothek von Bologna erhalten ist.

Lagrange J. M. O. P. — Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote ? D'après un livre récent. — Rev. thom. Nouv. Sér. t. IX (1926). S. 285-329. *314*

Bespricht : Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. — Berlin 1923. — Nimmt Bezug auf die Aristotelesinterpretation durch den hl. Thomas.

Vignon P. — Science et philosophie aristotélicienne. La finalité, l'individualité et le psychisme dans la nature. — Rev. apolog. t. XLI (1926). S. 451-463. *315*

Über Aristoteles vgl. auch Maquart (Nr. 48).

Roland-Gosselin M. D. O. P. — [*Avicenna.*] — De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam. — Xen. Thom. III. S. 281 bis 288. *316*

Bespr. : Bull. thom. III (1926). S. [94[.

Théry G. O. P. — [*David v. Dinant.*] — Autour du décret de 1210 : I. David de Dinant. Etude sur son pantheisme matérialiste (Bibl. thomiste VI). — Le Saulchoir, Kain, 1925. 160 SS. *317*

Bespr. : Anal. O. P. a. XXXIV (1926). S. 622. — Cienc. Tom. XXXII (1925). S. 401-403 (G. Peláez). — Eph. Theol. Lov. III (1926). S. 233 (J. Henry). — Rev. apolog. t. XLI (1925). S. 575. — Rev. Mab. II (1925). Nr. 60. S. 1* (G. M.) — Rev. Néosc. XXVIII(1926). S. 55 (De Wulf). — Theol. Literaturzeitung LI (1926). Sp. 328-329 (Ficker).

Grabmann M. — [*Pseudo-Dionysius.*] — Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita. — Mittelalterliches Geistesleben. S. 449-486. *318*

Erstmals erschienen in Festgabe A. Ehrhard. — Bonn 1922. S. 180 bis 199. Erweitert und überarbeitet.

C. Das 13. und 14. Jahrhundert.

1. Der hl. Thomas von Aquin.

a) Das Leben des hl. Thomas von Aquin.

Walz A. O. P. — De *Alberti Magni* et S. Thomae de Aquino personali ad invicem relatione. — Angelicum II (1925). S. 299-319. *319*

Masnovo A. — [*Averroismus.*] — I primi contatti di San Tommaso con l' averroismo latino. — Riv. Fil. Neosc. XVIII (1926). S. 43-55. *320*

Bespr. : Bull. thom. III (1926). S. [95]-[96] (Mandonnet). — Div. Thom. Plac. a. XXIX (1926). S. 479-485 (Castagnoli).

Baumgartner M. und **Hönigswald R.** – [*Biographien.*] — San Augustín, santo Tomás y Giordano Bruno. — Madrid, Revista de Occidente. 1925. *321*

Brentano Fr. — Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. — Nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Aug. Comte. — Mit Einltg., Anmerk., Reg. hrsg. v. Oskar Kraus (Philos. Bibliothek. 195). — Leipzig, Meiner. 1926. XVIII-169 SS. *322*

Chiochetti E. — S. Tommaso. (I maestri del pensiero T. XI.) — Milano, Ed. Athena. 1925. 122 SS.
Bespr. : Bogoslovska Smotra XIV (1926). S. 237. *323*

Decker O. O. P. — Mein Weg aufwärts! Ein Lebensbild des hl. Thomas von Aquin, unter besonderer Berücksichtigung seiner praktischen Bedeutung für Gottsucher. — Einsiedeln, Benziger. 1926. 132 SS. *324*

Ferretti L. O. P. — Vita dell' Angelico Dottore San Tommaso d'Aquino [2]. — Roma, Ferrari. 1926. 206 SS. *325*

Gilson Etienne. — Saint Thomas d'Aquin (« Moralistes Chrétiens »). — Paris, Lecoffre. 1925. 380 SS. *326*
Bespr. : Arch. de Phil. III (1926). S. [456]-[457] bzw. 3. Heft. S. 64-65 (Souilhé). — Bohosl. III (1925). S. 148. — Bull. thom. II (1925). S. 329-332. — Cienc. Tom. XXXI (1925). S. 391-396 (Peláez). — Civiltà catt. A. 76. III (1925). S. 161-165. — Eccl. Rev. LXXII (1925). S. 549. — Eph. theol: Lov. II (1925). S. 264-265 (Janssen). — Greg. VI (1925). S. 458-460 (Gény). — Journal of Theol. Stud. XXVII (1925). S. 92-93 (Reade). — Lettres, 1. Jan. 1925 (Baudin). — Nouv. Rev. Théol. LII (1925). S. 348. — Rev. ecc. Liège XVI (1925). S. 254 (Leroux). — Riv. Fil. Neosc. XVII (1925). S. 140-141 (Pucci). — Rev. des Jeunes, 25 Janv. 1925. S. 216-220. — Rev. Sc. Phil. Théol. XIV (1925). S. 493-494 (Bernard). — Scuol. catt. LIV (1926). S. 140-142 (Bernareggi). — Theol. Rev. (1925). S. 335 (Tischleder).

Piccoli V. — San Tommaso d'Aquino. — Torino, Tip. internaz. 1925. 170 SS. *327*

Walz A. O. P. — Delineatio vitae S. Thomae de Aquino. — Angelicum III (1926). S. 1-32 ; 252-277 ; F. f. *328*

Prümmer D. O. P. — De *chronologia* vitae S. Thomae Aquinatis. — Xen. Thom. III. S. 1-8. *329*
Bespr. : Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 300-301 (Castagnoli). Schol. I (1926). S. 455 (Pelster).
In diesem Zusammenhange verweise ich auf die Rezension von Prümmer, Fontes vitae S. Thomae, fasc. 2 : Vita S. Thomae Aq. auctore Guillelmo de Tocco (St. Maximin 1924), die Pelster S. J. in Schol. I (1926), S. 454-455 veröffentlicht : sie enthält beachtensw. Mitteilungen.

Pera C. O. P. — [*Gürtel* d. hl. Th.] — Il S. Cingolo di S. Tommaso d'Aquino. — Xen. Thom. III. S. 459-515. *330*

Walz A. O. P. — [*Heiligsprechung.*] — Bulla Canonizationis S. Thomae Aquinatis a Ioanne XXII P. M. emanata notisque illustrata. — Xen. Thom. III. S. 173-188. *331*

Bespr.: Bull. thom. II (1925). S. [26]-[27]. — Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 304 (Castagnoli). — Theol. Rev. XXV (1926). S. 161 bis 163 (Diekamp).

Walz A. O. P. — Historia Canonizationis Sancti Thomae de Aquino. — Xen. Thom. III. S. 105-172. *332*

Bespr.: Bull. Thom. II (1925). S. [26]-[27]. — Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 304 (Castagnoli). — Theol. Rev. XXV (1926). S. 161 bis 163 (Diekamp).

Walz A. O. P. — Der *Kölner Studienaufenthalt* des Aquinaten. Ein Beitrag aus P. Denifles Nachlaß. — Röm. Quartalschr. XXXIV (1926). S. 46 bis 58. *333*

Mandonnet P. O. P. — [*Noviziat* d. hl. Th.] — Thomas d'Aquin, novice Prêcheur (1244-1246). — Rev. thom. VII (1924). S. 243-267; 370-390; 529-547; VIII (1925). S. 3-24; 222-249; 396-416; 489-533. *334*

Auch separat erschienen: 184 SS.

Bespr.: Bull. thom. II (1925). S. [15]. — Cienc. Tom. XXXII (1925). S. 363-367 (Beltrán de Heredia). — Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 301-302 (Castagnoli).

Grabmann M. — Magister *Petrus von Hibernia*, der *Jugendlehrer* des heiligen Thomas von Aquin. Seine Disputation vor König Manfred und seine Aristoteleskommentare. — Mittelalterliches Geistesleben. S. 246-265. *335*

Erstmals erschienen in Phil. Jahrb. (1920). S. 347-362. Ergänzt.

Getino A. O. P. — [*Quellenschriften.*] — Leyenda de Santo Tomás de Aquino, Siglo XIV. — Madrid, Cienc. Tom. (1925). 220 SS. *336*

Bespr.: Cienc. Tom. XXXII (1925). S. 153 (Aguado).

Pègues O. P. et **Maquart F.-X.** — Saint Thomas d'Aquin. Sa vie par Guillaume de Tocco et les témoins de canonisation. Paris, Téqui (1925). xxv-402 SS. *337*

Bespr.: Anal. Boll. XLIV (1926). S. 212. — Bull. thom. II (1925), S. [10]. — Theol. Rev. (1926). S. 29.

Prümmer D. O. P. — Vita S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis. — Rev. thom., Nouv. Sér. 1925 u. 1926 (Anhang). S. 162-184. *338*

Bespr.: Bull. thom. II (1925). S. [9].

Mandonnet P. O. P. — [*Romaufenthalt* d. hl. Th.] — Thomas d'Aquin Lecteur à la Curie Romaine. — Chronologie du séjour (1259-1268). — Xen. Thom. III. S. 9-40. *339*

Bespr.: Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 302-303 (Castagnoli).

Birkenmajer A. — [*Tod* d. hl. Thomas.] — Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquin. — Xen. Thom. III. S. 57-72. *340*

Bespr.: Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 303-304 (Castagnoli). — Phil. Jahrb. XXXIX (1926). S. 318-319 (Barion). — Schol. I (1926). S. 455 (Pelster).

Walz A. O. P. — De Aquinatis e vita discessu. — Xen. Thom. III. S. 41 bis 55. *341*

Bespr.: Bull. thom. II (1925). S. [17]-[20]. — Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 303 (Castagnoli). — Schol. I (1926). S. 455 (Pelster). — Theol. Rev. XXV (1926). S. 161-163 (Diekamp).

b) Die Persönlichkeit des hl. Thomas.

Grabmann M. — [*Allgemeines.*] — Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und seine Gedankenwelt [5]. (Samml. Kösel. 60. Bdch.) — München, Kösel und Pustet. 1926. 172 SS. *342*

Bespr.: Anal. Boll. XLIV (1926). S. 211. — Bull. thom. III (1926). S. [124]. — Phil. Jahrb. XXXIX (1926). S. 332.

Mandonnet P. O. P. — [*Dichtungen* d. hl. Th.] — St. Thomas d'Aquin Troubadour. — Rev. des Jeunes (1925: 10.–25. März). S. 517-526. *343*

Man vergleiche Mandonnet, St. Thomas d'Aquin novice prêcheur, in Rev. Thom., Nouv. Sér. VIII (1925). S. 236-245 [oben Nr. 334].

Bespr.: Bull. Thom. III (1926). S. [70].

Colunga A. O. P. — [*Exegetische Tätigkeit* d. hl. Th.] — La ley mosaica y los sentidos de la Sagrada Escritura según Santo Tomás. — Cienc. tom. a. XVIII. t. XXXIV (1926). S. 217-234. *344*

Roslaniec F. — Sw. Tomasz Akwinu jako egzegeta na tle swej epoki. — Warszawa. 1925. 120 SS. *345*

Bespr.: Bull. thom. III (1926). S. [56-[57]. u. [88).

Sales M. O. P. — De origine et indole quarti Evangelii juxta doctrinam D. Thomae. — Div. Thom. Plac. XXVIII (1925). S. 734-767. *346*

Adeodato di S. Giuseppe O. C. D. — [*Heiligkeit* d. hl. Th.] — Il santo Contemplatore di Dio. — Xen. Thom. III. S. 590-597. *347*

Hugon E. O. P. — Sanctus Thomas magister pietatis. — Angelicum III (1926). S. 79-84. *348*

Lavaud L. und **Noble H.-D.** u. a. — Saint Thomas d'Aquin. Sa sainteté, sa doctrine spirituelle. — St-Maximin, Vie spirituelle. 1926. 144 SS. *349*

Revilla M. — Santo Tomás, modelo de vida y maestro de doctrina. — Ciudad de Dios (1925, 20. März). S. 492-510. *350*

Hedde R. O. P. — [*Predigerorden* und Thomas.] — Saint Thomas d'Aquin et l'Ordre des Frères Prêcheurs (Etudes Religieuses, N. 142). — Liège, La Pensée catholique. 1926. 21 SS. *351*

Hessen J. — Die *Weltanschauung* des Thomas von Aquin. — Stuttgart, Strecker und Schröder. 1926. x-169 SS. *352*
Bespr.: Bogoslovska Smotra XIV (1926). S. 374-375. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. IV (1926). S. 351-361 (Dörholt). — Phil. Jahrb. XXXIX (1926). S. 179-189; 298-308 (Horten). — Theol. Rev. XXXIII (1926). S. 258-261 (Faulhaber). —

Manser G. M. O. P. — Das *Wesen des Thomismus*. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. II (1924). S. 3-23; 196-221; 411-431; III (1925). S. 3-24; S. 257-bis 281; IV (1926). S. 3-22; 172-194; 257-279; F. f. *353*

Baur L. — [*Wissenschaftl. Bedeutung* d. hl. Th.] — Thomas von Aquin als Philosoph. — Theol. Quartalschr. CVI (1925). S. 249-266; F. f. *354*
Rede gehalten bei der Thomasfeier in der Aula der Universität Tübingen am 22. Juni 1924.

Mausbach Jos. — Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre. München, Theatiner-Verlag 1295. 162 SS. *355*
Bespr.: Anal. O. P. XXXIII (1925). S. 399. — Eph. theol. Lov. II (1925). S. 429-430. — Greg. VII (1926). S. 146-148 (Raitz v. Frentz). — Theol. Literaturzeitung LI (1926). S. 137-140 (Betzendörfer).

Mersch E., Lemaitre C., Mativa A. S. J. — Saint Thomas d'Aquin. Le théologien, le métaphysicien, le poète. — Bruges, Desclée. 1925. 71 SS. *356*

Monedero J. — Valor doctrinal de la obra de Santo Tomás. — Ciudad de Dios (1925 20. März). S. 511-525. *357*

Pègues Th. O. P. — Quot articulos scripsit, tot miracula fecit. — Xen. Thom. II. S. 1-17. *358*

Przywara E. S. J. — Thomas von Aquin als Problematiker. — St. der Zeit CIX (1925). S. 188-199. *359*

Schoepfer A. — Der hl. Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. — Innsbruck, Tyrolia (1925). 204 SS. *360*
Bespr.: Ben. Monatschr. VIII (1926). S. 234 (Mager O. S. B.). — Bogoslov. XIII (1925). S. 509-510. — Bull. thom. III. (1926). S. [124] bis [125] (Soreth). — Div. Thom. Frib. 3. Ser. IV (1926). S. 237 (Spieß). — Eph. theol. Lov. III (1926). S. 64-65 (van Hove). — Zeitschr. für kath. Theol. XLIX (1925). S. 571-573 (Santeler).

Slipyj J. — De S. Thoma Aquinate atque theologia et philosophia scholastica. — Bohoslovia III (1925) S. 91-116; 226-229; F. f. *361*

Szabo S. O. P. — Perfectio intellectualis S. Thomae Aq. — Angelicum II (1925). S. 3-13. *362*

Vauroux (du). — Pour comprendre la mission providentielle de S. Thomas. — Lumen VI (1925, März). *363*

c) Die Auktorität des hl. Thomas.

Arnaiz M. — [*Allgemeines.*] — Filosofía escolástica y Tomismo. — Ciudad de Dios (1925, 20. März). S. 428-443. *364*

Burgos V. — « Doctor Communis », « Doctor Angelicus ». — Ciudad de Dios (1925, 20. März). S. 469-481. *365*
Bespr. : Schol. I (1926). S. 42 (Pelster).

Janssens Ed. — Vrai Thomisme et faux Thomisme (Etudes religieuses. N. 122). — Liège, La Pensée catholique. 1925. 32 SS. *366*
Bespr. : Div. Thom. Plac. XXVIII (1925). S. 600-602 (Marina). — Et. francisc. XXXVII (1925). S. 551-553 (P. Jean de Dieu).

Jean de Dieu O. M. Cap. — St. Thomas et les directions pontificales. Réponse du R. P. Hedde O. P. ; annotations du R. P. J' de D'. — Et. francisc. t. XXXVII (1925). S. 71-85. *367*

Lampen W. O. F. M. — La S. Sede ed il B. Giovanni Duns Scoto. — Firenze, Studi Francescani. 1925. *368*

Lampen W. — Le Saint Siège et le Bienheureux Jean Duns Scot. — France Franciscaine, t. 7, 1924. S. 39-52. *369*

Lavaud L. — Saint Thomas « Guide des Etudes ». Notes et commentaires sur l'Encyclique « Studiorum ducem » de S. S. Pie XI. *370*
Bespr. : Arch. de Phil. III (1926). S. [456]-[457] bzw. 3. Heft. S. 237 bis 240 (Descoqs). — Criterion I (1925). S. 375-384 (E. Cots). — Eph. theol. Lov. II (1925). S. 559-560 (J. Bittremieux). — Estudis Franciscans, t. XXXVII (1926). S. 137-138. — Et. francisc. XXXVII (1925). S. 551-553 (P. Jean de Dieu). — Nova Revija IV (1925). S. 210 (B. Vuco). — Vie et arts liturg. (1926, Februar). S. 191.

Mahieu Léon. — L'éclectisme Suarézien. — Rev. Thom. (1925). S. 250-285. *371*
Über Descoqs P. S. J. Le Suarézisme. Arch. phil. II (1925). p. 123-154.
Bespr. : Schol. I (1926). S. 145 (Pelster).

Rauss J. B. C. SS. R. — L'enseignement de la doctrine de saint Thomas, considéré dans ses rapports avec le Code et les Ecoles théologiques. — Nouv. Rev. Théol. LII (1925). S. 269-291 ; 358-381. *372*
Bespr. : Eccl. Rev. LXXIV (1926). S. 191.

Slipyi J. — Sv. Toma z Akviny i Scholastica (Thomas von Aquin und die Scholastik). — Lemberg, Ukrain. Theol. Gesellsch. (1925). 76 SS. *373*
Über die Auktorität des hl. Thomas vgl. auch oben Nr. 155 ; 156.

Gächter P. S. J. — Die Bedeutung des ersten *Thomistenkongresses* in Rom, 1925. — Ztschr. kath. Theol. L (1926). S. 4-26. *374*

Szabo S. O. P. — De epilogo primi congressus philosophici thomistici 1925. — Angelicum III (1926). S. 303-305. *375*

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

Baeumker C. — Contra Amaurianos. Ein anonymer, wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts. Mit Nachrichten über die übrigen unedierten Werke des Garnerius. — Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXIV, Heft 5-6. — Münster i. W., Aschendorff (1926). LVIII-52 SS.

Baur L. — S. Thomae Aq. De ente et essentia. (Opuscula und Textus, Series scholastica und mystica, fasc. 1.) — Münster, Aschendorff (1926). 60 SS.

Brackmann A. — Papsttum und Kaisertum. Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters. Zum 65. Geburtstage von Paul Kehr. — München, Münchener Drucke (1926). 707 SS.

Cathrein V. S. J. — De bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae Aq. — Brevis Commentarius in Summ. Theol. 1. 2., q. 18am ad q. 21am. — Louvain, Museum Lessianum (1926). 148 SS.

Clément G. — Pour les mieux connaître. — Réflexions d'un médecin suisse sur les autorités, doctrines et usages de l'église catholique. — Nouvelle Ed. revue et augmentée. — Paris et Neuchâtel, V. Attinger (1926). 320 SS.

Contributi del laboratorio di psicologia e biologia. — Milano, Soc. Editrice « Vita e Pensiero » (1926). 332 SS.

Dürr L. — Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten. — Düsseldorff, Schwann (1926). 176 SS.

Egenter R. — Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus. — Regensburg, J. Habbel (1926). VIII-96 SS.

Engert J. — Studien zur theologischen Erkenntnislehre. — Regensburg, G. I. Manz (1926). XV-621 SS.

Eschweiler K. — Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Eine Erwiderung. — Sonderabdruck der Bonner Zeitschrift f. Theol. und Seelsorge (1926), H. 3. — Düsseldorf, Schwann (1926). 17 SS.

Feckes C. — Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 7.) — Münster, Aschendorff (1926). XV-150 SS.

Federer H. — Der heilige Habenichts. — München, « Ars sacra », J. Müller (1926). 30 SS.

Feldmann J. — Praktische Winke für den Philosophieunterricht an höheren Schulen. — Paderborn, Schöningh. 25 SS.

Festgabe Adolf Dyroff zum 60. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern: Synthesen in der Philosophie der Gegenwart. — Bonn, Röhrscheid L. (1926). 233 SS.

Gemelli A. — Il mio contributo alla filosofia neoscolastica. — Milano, Soc. Editrice « Vita e Pensiero » (1926). 84 SS.

Grabmann M. — Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. — München, M. Hueber (1926). XI-585 SS.

Gredt J. O. S. B. — Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. II : Metaphisica — Ethica. Editio quarta, aucta et emendata. — Friburgi Br., Herder (1926). XVII-465 SS.

Haring J. — Das Lehramt der katholischen Theologie. Festschrift der Grazer Universität für 1926. — Graz, U. Moser (1926). 163 SS.

Katzinger Fr. S. J. — Menschliches Freiheitsbewußtsein. — Philosophie und Grenzwissenschaften I, 6. — Innsbruck, F. Rauch (1926). 91 SS.

Van Lieshout H. — La théorie Plotinienne de la vertu. Essai sur la genèse d'un article de la Somme Théologique de S. Thomas. — Freiburg, Schweiz, Studia Friburgensia (1926). VIII-203 SS.

Mattiussi G. — Les points fondamentaux de la philosophie thomiste. Commentaire des 24 thèses approuvées par la S. Congrégation des Etudes. — Traduit et adapté del'italien par J. Levillain. — Turin, Marietti (1926). XII-394 SS.

Maréchal J. S. J. — Le point de départ de la métaphysique. — Cahier V. : Le Thomisme devant la philosophie critique. — Louvain, Editions du Museum Lessianum (1926). XIII-481 SS.

Merkelbach B. H. O. P. — Quaestiones de Castitate et Luxuria (Quaestiones Pastorales I). Liège, La Pensée catholique (1926). 104 SS.

Olgiati Fr. — L'Idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico. — Milano, Soc. Editrice « Vita e Pensiero » (1926). 221 SS.

Pelster Fr. — S. Thomae de Aq. Quaestiones de natura fidei ex commentario in libri tertii Sententiarum Distinct. 23. und 24. sec. fidem Manuscriptorum. (Opuscula und Textus, Ser. schol. und myst. fasc. III). Münster, Aschendorff (1926). 64 SS.

Przywara E. — Gott. Fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem. — Der Katholische Gedanke, Bd. XVII. — Köln-München-Wien, Oratoriums-Verlag (1926). 192 SS.

Rothacker E. — Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. — Handbuch der Philos. v. Baeumler und Schröter Abt. II, Beitrag C. — München, R. Oldenbourg (1926). 171 SS.

Schöninghs Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen, Heft 15-18. — Paderborn, F. Schöningh (1926).

Schillingh O. — Die christlichen Soziallehren. — Der katholische Gedanke XVI. Band. — München, Oratoriums-Verlag (1926). 198 SS.

Testaert A. O. Cap. — La confession aux laiques dans l'Eglise latine depuis le VIIIme jusqu'au XIVme siècle. Etude de théologie positive. — Bruges, Ch. Beyaert (1926). XXVIII-508 SS.

Sancti Thomae Aquinatis Summa theologica de novo edita cura et studio Collegii Provinciae Tolosanae eiusdem Ordinis apud S. Maximinum. — Prima pars. — Paris, A. Blot (1926). XXX-1408 SS.

Vatter. — Religiöse Plastik der Naturvölker. — Frankfurt, Frankfurter Verlagsanstalt.

Weyl H. — Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. — Handbuch der Philosophie v. Baeumler und Schröter Abtg. II. Beitr. A. — München, R. Oldenbourg (1926). 162 SS.

Wilhelm. — Lao-Tse und der Taoismus. — Stuttgart. Frommann.

Xiberta B. M. — Guidonis Terreni Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis. (Opuscula und Textus, Series schol. und myst. fasc. II.) — Münster, Aschendorff (1926). 32 SS.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 400 26

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Kardinal Guilelmus Petri de Godino O. P. († 1336) und seine Lectura Thomasina.[1]

Von Prälat Dr. Martin GRABMANN, Univ.-Prof., München.

Eine der einflußreichsten und eindrucksvollsten Persönlichkeiten des Predigerordens aus dem Ende des XIII. und den ersten Jahrzehnten des XIV. Jahrhunderts ist der Kardinal *Wilhelm Petri de Godin* (*Guilelmus Petri de Godino, Guillaume Peyre de Godin*). Über seinen Lebensgang und über seine kirchenpolitische Wirksamkeit und Bedeutung hat P. Fournier in der Bibliothèque de l'Ecole des Chartes eine aus reichen und neuen Quellen schöpfende Abhandlung veröffentlicht. Derselbe bahnbrechende Forscher auf dem Gebiete der Geschichte des kanonischen Rechtes und der theologischen Literatur des Mittelalters wird auch in der Histoire littéraire de la France diesem Dominikanerkardinal eine Untersuchung widmen. Meine folgenden Darlegungen wollen vor allem den getreuen und gründlichen Thomisten Wilhelm Petri de Godin namentlich auf Grund seines Sentenzenkommentars würdigen. In den einleitenden biographischen Bemerkungen schließe ich mich an die Forschungsergebnisse Fourniers an, ohne indessen auf die kirchenpolitischen Missionen des Kardinals einzugehen.

[1] *P. Fournier*, Le cardinal Guillaume de Peyre de Godin. Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 86 (1925) 100-121. Vgl. auch *Quétif-Echard*, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 592 sqq. *A. Touron*, Histoire des hommes illustres de l'Ordre de Saint-Dominique II, 174. *Douais*, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs, Paris 1884, 73, 123, 132 usw. *Douais*, Les frères prêcheurs en Gascogne au XIIIme et XIVme siècle. Paris 1885, 421 ff. *Mortier*, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs III, Paris 1905, 476. *St. Baluzius*, Vitae Paparum Avenionensium .... Nouvelle édition par G. Mollat, I, Paris 1916, 48, 57, 74, 103, 202.

Guilelmus Petri de Godino wurde um das Jahr 1260 zu Bayonne geboren, trat in seiner Vaterstadt in den Dominikanerorden. Im Jahre 1279 verließ er Bayonne und studierte im Dominikanerkonvent zu Béziers. Er war dann in verschiedenen Dominikanerklöstern als Lektor der Philosophie (naturalia) und Theologie tätig, so 1281 in Orthez, 1282 in Bordeaux, 1283 und 1290 in Condom, 1284 86 und 1291 in Montpellier, 1287 in Bayonne. Im Jahre 1292 wurde er nach Paris gesendet, um die Sentenzen des Petrus Lombardus zu lesen. Am 21. Juli 1301 wurde er Provinzial der Ordensprovinz Toulouse und verwaltete dieses Amt bis zur Teilung dieser Provinz im Jahre 1303. Von 1304–1306 lehrte er wieder an der Universität Paris, an welcher er 1304 Magister der Theologie wurde. Papst Clemens V., sein Landsmann, berief ihn 1306 nach Avignon und ernannte ihn zum lector in scola sacri palatii (lector curiae). In den Jahren 1308 und 1310 war er in diplomatischen Missionen im Auftrage des Papstes am französischen Hofe tätig. Von 1310–11 war er der Kardinalskommission, die mit der Untersuchung der Lehren der Spiritualen betraut war, zugeteilt. Im Jahre 1312 verlieh Papst Clemens V. dem von ihm so hoch geschätzten Dominikanertheologen den Kardinalspurpur mit der Titelkirche S. Cecilia. Auch der Nachfolger Clemens' V., Papst Johannes XXII., schätzte die hervorragenden Eigenschaften und Fähigkeiten des Wilhelm Petri de Godino, ernannte ihn am 12. Dezember zum Kardinalbischof von Palestrina (Sabina) und übertrug ihm wichtige kirchenpolitische Missionen als päpstlichem Legaten in Spanien, die er mit großem Geschick erledigte. Als im Jahre 1325 gegen Ubertino von Casale die Anklage auf Häresie erhoben wurde, wurde der Kardinalbischof von Sabina mit der Leitung des Prozesses betraut. Beim Nachfolger Johannes' XXII., bei Papst Benedikt XII., stand Kardinal Wilhelm Petri de Godino nicht in der gleichen Gunst. Er starb am 4. Juni 1336 zu Avignon, 18 Monate nach dem Heimgang Johannes' XXII. Kardinal Guilelmus Petri de Godino war auch in seinem Orden hochangesehen und war früher auch bei der Wahl des Ordensgenerals ernsthaft in Betracht gekommen.

Hinter der ausgedehnten äußeren Wirksamkeit dieses Dominikanerkardinals tritt scheinbar seine wissenschaftliche Tätigkeit zurück. Und doch war Wilhelm Petri de Godino auch ein hervorragender Theologe, der eine bisher noch nicht genügend gewürdigte literarische Tätigkeit entfaltete und besonders auch als einen getreuen Thomisten, der in allen Fragen und Streitfragen sich ganz entschieden und bestimmt

auf die Seite des hl. Thomas stellte, sich erwies. Reichen ja die Anfänge seiner Lehrtätigkeit im Orden nahe an die letzten Jahre des Aquinaten heran. Für die literarische Tätigkeit unseres Dominikaners gibt der Stamser Katalog keine so sichere und vollständige Auskunft als wie über die Schriften anderer Dominikanertheologen des endigenden XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts. Denn einerseits geht doch die Wirksamkeit des Wilhelm Petri de Godino über die Zeitgrenze dieses Schriftstellerverzeichnisses, das um 1315 abgeschlossen ist, erheblich hinaus und andererseits ist es, wie auch Denifle bemerkt [1], nicht einmal sicher, daß der Fr. Godinus, der dem Stamser Katalog einen Sentenzenkommentar und zwei Monographien : Contra unitatem intellectus und contra eternitatem mundi zueignet, mit unserm Guilelmus Petri de Godino identisch ist. Wir müssen deshalb uns vor allem fragen, ob in den Handschriften uns Werke unter dem Namen des Guilelmus Petri de Godino zuverlässig überliefert sind.

An erster Stelle möchte ich auf eine Quaestio des Guilelmus Petri de Godino *über das Individuationsprinzip*, die sich in einer Erfurter Handschrift befindet, hinweisen. Cod. F 369 der Amplonianischen Handschriftensammlung der Stadtbibliothek Erfurt enthält eine Reihe von Quaestiones disputatae der alten Thomistenschule. P. Pelster, der diese Handschrift untersucht und eingehend beschrieben hat, weist mit Recht die Großzahl dieser Quaestionen dem englischen Thomisten Thomas de Sutton O. Pr. zu. [2] Von fol. 71^{v}-75^{r} steht in dieser Handschrift eine Quaestio : Utrum materia sit principium individuationis. Am Rande steht nun bei den Einwänden der Name Scotus und bei der Lösung der Einwände Will(elmus) Petri. Und zwar findet sich dieser Name Will(elmus) Petri regelmäßig bei der Lösung der Objektionen am Rand (fol. 72^{r}, 72^{v}, 73^{r}, 73^{v}, 74^{r}, 74^{v}). Da nun derjenige, der sämtliche Objektionen in einer Quaestio disputata löst, ohne Zweifel der Verfasser der ganzen quaestio ist, so dürfen wir hier eine Quaestio disputata eben unseres Wilhelm Petri de Godin sehen. Es unterliegt dies um so weniger einem Zweifel, als in der unmittelbar vorangehenden Quaestio, die eigens als eine Arbeit des Thomas Anglicus contra Durandum bezeichnet ist, auch bei den obiectiones der Name des Durandus, bei deren Lösung aber immer der Name Tho(= Thomas Anglicus = Thomas de Suttona) am Rande vermerkt ist. P. Pelster

[1] *Denifle*, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 228.
[2] *Fr. Pelster*, Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für katholische Theologie 46 (1922), 236-241.

hält diese Quaestio für eine Niederschrift einer wirklichen Disputation, die zwischen Scotus und Guilelmus Petri de Godino abgehalten worden ist. « Es handelt sich um eine Nachschrift einer wirklich gehaltenen Disputation, in der man die den beiden Gegnern zugehörigen Teile noch genau unterscheiden kann. Es dürfte dies ein Typus einer Disputatio magistralis im strengeren Sinne sein, der von dem gewöhnlichen nicht unwesentlich abweicht. » P. Pelster hat auch eine Ausgabe dieser Quaestio in Aussicht gestellt. Mir scheint indessen doch nicht so sicher zu sein, daß es sich hier um die Nachschrift einer wirklichen Disputation zwischen Scotus und Guilelmus Petri de Godino handelt. Diese Disputation müßte in den Jahren 1304–1306, in denen Guilelmus Petri in Paris als Magister tätig war, stattgefunden haben. Scotus war allerdings gleichzeitig Professor an der Pariser Universität. Aber die Einfügung der Objektionen des Scotus in unsere Quaestio scheint mir doch kein überzeugender Beweis zu sein, daß wir die Nachschrift einer wirklichen Disputation vor uns haben. Sonst müßte auch die in der Handschrift unmittelbar vorhergehende Quaestio des Thomas von Sutton, welche ganz ähnlich den Widerstreit zwischen Durandus und Thomas de Sutton literarisch darstellt, eine wirkliche Disputation zwischen diesen beiden Theologen wiedergeben, was mir nicht leicht beweisbar vorkommt. Petrus de Palude hat, wie J. Koch in seinem großen im Druck befindlichen Duranduswerk zeigt, in seinen Sentenzenkommentar die älteste Fassung des Sentenzenkommentars des Durandus eingefügt. Es ist also die literarische Wiedergabe der Auseinandersetzung zwischen zwei Scholastikern in Disputationsform noch kein zwingender Beweis dafür, daß es sich um die Nachschrift einer wirklichen Disputation handelt. Man wird in dieser Sache klarer sehen, wenn einmal die Textausgabe, die P. Pelster in Aussicht gestellt hat, vorliegt.

Um ein paar Worte der Würdigung dieser Quaestio disputata des Guilelmus Petri de Godino anzufügen, so behandelt sie die Lehre vom Individuationsprinzip, im treuen Anschluß an die vielangefochtene Lehre des hl. Thomas mit großem Scharfsinn und ist eine der ausführlichsten Darlegungen dieses schwierigen Problems. Es hat jüngst J. Assenmacher eine recht gediegene, zusammenfassende Darstellung der Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik auf Grund der gedruckten Quellen veröffentlicht. [1] Freilich zeigt sich gerade

[1] *J. Assenmacher*, Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, herausgegeben von A. Schneider und W. Kahl, I, 2), Leipzig 1926.

in dieser Frage, wie wichtig die Berücksichtigung auch des ungedruckten Materials ist. Die handschriftliche Forschung wird die Beziehung des hl. Thomas zur Artistenfakultät in dieser Frage beleuchten. Ist ja dieser Lehrpunkt einer von denjenigen Sätzen des hl. Thomas, die vom Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier vom 7. März 1277 mitgetroffen worden sind. Ich habe aus den von mir im Clm. 9559 entdeckten Metaphysikquaestionen des Siger von Brabant die Quaestio über das Individuationsprinzip: Utrum singulare sit singulare et unum numero non natum esse in multis per materiam, ediert.[1] Die Vertreter der großenteils ungedruckten ältesten Thomistenschule haben mit Vorliebe in ihren Auseinandersetzungen mit anderen Schulen, besonders mit Scotus, und auch in ihrer Rechtfertigung der thomistischen Lehre gegenüber dem Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier (articuli Parisienses) die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip behandelt. In einer ungedruckten Verteidigung der theologischen Summa, die uns im Cod. Vat. lat. 4287 erhalten ist, sind mehrere Fragen über die Lehre vom Individuationsprinzip erörtert.[2] Eine der gründlichsten und ausführlichsten Kundgebungen der ältesten Thomistenschule über diese Frage ist ohne Zweifel auch die Quaestio disputata des Guilelmus Petri de Godino in der Erfurter Handschrift. Unser Dominikanerkardinal zeigt sich hier als den scharfsinnigen, in den Gegenstand tief eingearbeiteten Metaphysiker und Dialektiker. Der Apparat der obiectiones und der Lösungen derselben ist viel komplizierter gestaltet, als dies beim hl. Thomas oder auch bei Thomas von Suttona der Fall ist. Das Sed contra hoc obicitur, ista non valent und ähnliche Wendungen kehren in der lebhaften Auseinandersetzung immer wieder. Auf fol. 74r ist bei der Beantwortung der 11. obiectio auch von den articuli condemnati die Rede. Es wird in scharfsinniger Beweisführung versucht, die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip dem Bereiche des bekannten Verurteilungsdekretes des Bischofs Stephan Tempier zu entrücken. Bei der Beantwortung der 12. obiectio wird auch die Lehre des hl. Thomas vom Unterschied zwischen Natur und suppositum berührt und hierüber folgendes Urteil abgegeben:

[1] *M. Grabmann,* Neuaufgefundene Quaestionen Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559). Miscellanea Francesco Ehrle, I, Roma 1924, 103-147, speziell 142-145.

[2] *M. Grabmann,* Eine ungedruckte Verteidigung der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin aus der ältesten Thomistenschule. « Divus Thomas » 1924, 270-276.

Ad 12m dicendum, quod doctor dicit in scripto 2 de anima et 7 metaphysice et prima parte qu. 2 a. 3 et in Quolibet qu. 3 et 4, quod differunt suppositum et natura .... Patet igitur, quod falsum imponitur Doctori de unitate suppositi et nature contra intentionem Philosophi. Es war dies auch einer jener Punkte, welche in den Zusammenstellungen der Lehrverschiedenheiten zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summa in den alten Concordantiae aufgeführt sind und welche das harmonisierende Geschick der späteren Thomisten in Anspruch genommen haben.

Wir besitzen von Guilelmus Petri de Godino auch ein gedrucktes Werk, wenn er der Verfasser des unter dem Namen des Petrus de Palude edierten Traktates *De causa immediate ecclesiastice potestatis* ist. Im Jahre 1506 erschien in der Druckerei des Johannes Petit zu Paris ein Oktavband, der eine Reihe von Traktaten über die kirchliche Gewalt aus dem Beginn des XIV. Jahrhunderts enthält. An der Spitze stehen zwei Schriften des Durandus: De origine jurisdictionum und De legibus. Hierauf folgt Petri de Palude De causa immediate ecclesiastice potestatis, eben der für uns als Werk des Wilhelm Petri de Godino in Betracht kommende Traktat und dazu eine andere Schrift des Petrus de Palude: De audientia confessionum. Der darauf folgende Traktat Johannis Parisiensis: De potestate papali et regali, ist die bekannte kirchenpolitische Abhandlung des Johannes Quidort von Paris, von dem jetzt G. Stenger eine kritische Ausgabe vorbereitet. Hierauf folgt der Traktat De potestate papae des Hervaeus Natalis. Den Schluß bildet eine anonyme kirchenpolitische Schrift mit dem Initium: Rex pacificus. Das Initium des hier Petrus de Palude zugeteilten Traktates, das zugleich dessen Einteilung angibt, lautet: Circa potestatem a Christo collatam prelatis ecclesie sex per ordinem sunt videnda. Primo de potestate Petri, secundo de potestate apostolorum, tertio de potestate discipulorum, quarto de potestate pape, quinto de potestate episcoporum, sexto de potestate curatorum. Das Werk zerfällt somit in sechs Teile, die als articuli bezeichnet werden und wieder in conclusiones sich gliedern. Die scholastische Darstellungstechnik kommt durch obiectiones und deren Lösung zur Geltung. Es ist ein ziemlich reiches positives Material an Väterstellen hineingearbeitet; auch der hl. Thomas ist zitiert. Es ist hier nicht der Ort, diese Schrift inhaltlich und ideengeschichtlich im Rahmen der kirchenpolitischen Traktatenliteratur des XIV. Jahrhunderts zu würdigen; wir müssen uns auf die Behandlung der Autorfrage beschränken.

In der Druckausgabe von 1506 ist der Traktat dem Dominikanertheologen und Patriarchen von Jerusalem Petrus de Palude zugegeschrieben. Diese Zuteilung wird ihren Grund darin haben, daß in den Handschriften häufig Petrus de Palude als Verfasser dieses Schriftchens erscheint. Ich erinnere beispielsweise an Cod. Elect. lat. 475 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin, an die Codd. 152. B V 37 und 227. Q V 3 der Bibliothek in Bamberg, an Cod. 4947 der Wiener Nationalbibliothek, der von fol. 319r-320r: Petrus de Palude, Dicta in tractatu de potestate pape adplicata ad schisma inter Gregorium XII et Alexandrum V papas enthält, sodann an Cod. 47 des All Souls College in Oxford. Während diese Handschriften dem XIV. Jahrhundert angehören, stammt Cod. 493 der Bibliothek von Reims, welcher dieses Werkchen gleichfalls unter dem Namen des Petrus de Palude überliefert, eine Pergamenthandschrift des XIV. Jahrhunderts. Die Druckausgabe von 1506 stimmt im Titel und Explicit und in dem beigefügten Inhaltsverzeichnis mit dieser Reimser Handschrift überein. Indessen ist diese Zuteilung der Schrift an Petrus de Palude in den meisten Handschriften kein entscheidender Beweis für die Autorschaft dieses Dominikanertheologen, da es sich doch meistens um Handschriften des XV. Jahrhunderts handelt und die irrige Zuteilung in einer Handschrift den gleichen Fehler in allen davon abhängigen Handschriften zur Folge hat. Es bestehen auf Grund der bisher bekannten Materialien meines Erachtens viel gewichtigere Gründe für eine Zuweisung dieses Traktates an unsern Dominikanerkardinal Guilelmus Petri de Godino. Quétif-Echard, die in solchen Echtheitsfragen ein so sicheres, allseitig abgewogenes Urteil besitzen, machen auf eine Pariser Handschrift, den Cod. 294 der Bibliothek von Saint-Germain-des-Prés aus dem XIV. Jahrhundert aufmerksam, welche diese Schrift ausdrücklich dem Wilhelm Petri de Godino zueignet. Es ist diese Handschrift jetzt Cod. 12467 der Bibliothèque nationale zu Paris, eine Pergamenthandschrift, welche verschiedene kanonistische Traktate und als die beiden letzten Bestandstücke enthält: den Tractatus de potestate regia et papali des Johannes de Parisius und den Tractatus de potestate pape et prelatorum ecclesie des Guilelmus Petri, cardinalis episcopus Sabinensis. Entscheidender noch als diese ohne Zweifel sehr beachtenswerte Handschrift ist ein Zeugnis aus der Zeit des Wilhelm Petri selbst. Auf dieses Zeugnis hat schon vor Quétif-Echard Etienne Baluze in seinem Hauptwerke Vitae Paparum Avenionensium, von dem uns Mollat eine so schöne kritische Neuausgabe geschenkt hat,

hingewiesen.[1] Dieses Zeugnis findet sich in dem ungedruckten Apparatus zum Liber Sextus des Petrus Bertrandi. Dieser Kanonist schreibt im Vorwort zu seinem Apparatus : Predicta extraxi de quodam tractatu, quem fecit dominus G. Petri episcopus Sabinensis, quem tractatum intitulavit de causa potestatis ecclesie. Im gleichen Werke ad c. quoniam de renuntiatione bemerkt Petrus Bertrandi außerdem : Circa autem materiam istam dicit dictus dominus G. Petri Sabinensis in dicto libello suo de potestate Apostolorum : Sic dicendum, quod papa in nulla causa, quamdiu est papa, propter quodcunque crimen potest nec in concilio nec a tota ecclesia nec a toto mundo deponi non solum quia est superior, sed quia est a Deo, qui sibi Romani presulis, quamdiu presul est, judicium reservavit. Dieser Text, den Petrus Bertrandi hier anführt, findet sich nun tatsächlich in dem unter dem Namen des Petrus de Palude gedruckten Traktat. Dieses Zeugnis des Petrus Bertrandi besitzt eine ganz besondere Beweiskraft. Petrus Bertrandus, der am 24. Juni 1348 gestorben ist, wurde am 20. Dezember 1331 von Papst Johannes XXII. zum Kardinal mit der Titelkirche San Clemente erhoben und ist somit noch sieben Jahre mit Guilelmus Petri de Godino zusammen Kardinal in Avignon gewesen. Außerdem hat Petrus Bertrandi selber zwei Schriften über die gleiche Materie geschrieben : De origine jurisdictionis und De jurisdictione ecclesiastica et seculari, die in der Bibliotheca Patrum maxima gedruckt sind. Es läßt sich nicht gut denken, daß Petrus Bertrandi, der mit Wilhelm Petri persönlich bekannt war und über das gleiche Thema geschrieben hat, eine Schrift, deren wirklicher Verfasser Petrus de Palude gewesen, so ausdrücklich dem Wilhelm Petri zugeteilt hat. Angesichts dieser Äußerungen des Petrus Bertrandi besteht nach Quétif-Echard das stärkste Präjudiz dafür, daß Wilhelm Petri de Godino tatsächlich der Verfasser unseres Traktates ist. F. J. Fr. v. Schulte bemerkt : « Das Zeugnis des Petrus Bertrandi, welches schon Baluze abdruckt, der zuerst auf den Verfasser hinweist, ohne Petrus von Palude zu erwähnen, entscheidet. »[2] Freilich erklärt neuestens P. Fournier in seinem eingangs erwähnten überaus inhaltsvollen Artikel[3], daß er den Petrus de Palude

[1] *St. Baluzius,* Vitae Paparum Avenionensium I, Parisiis, 693, 271 sqq. In der Neuausgabe von Mollat stand uns der Teil, in welchem dieser Text abgedruckt ist, noch nicht zur Verfügung.

[2] *J. Fr. v. Schulte,* Die Geschichte der Quellen und der Literatur des Kanonischen Rechtes II, Stuttgart 1877, 234–235.

[3] *P. Fournier,* a. a. O. 120.

für den Verfasser dieser Abhandlungsschrift halte und in der Histoire littéraire de la France eingehender darüber handeln werde. Ein so hervorragender quellenkundiger und vorsichtiger Forscher wie P. Fournier wird für seine Auffassung in dieser Autorfrage seine gewichtigen Gründe haben, und wir sehen mit berechtigter Spannung seiner Darlegung entgegen. Ich wollte nur den bisherigen Stand der Forschung kurz skizzieren. Für eine ausführliche Behandlung dieser Echtheitsfrage wird ohne Zweifel auch Cod. 744 der Bibliothèque de la Ville zu Toulouse mit Nutzen heranzuziehen sein. Dieser für die Geschichte der ältesten Thomistenschule sehr bedeutungsvolle Codex enthält Quodlibeta des Johannes von Neapel, Durandus und des Petrus de Palude und im Anschluß daran: de potestate pape tractatus domini Petri de Palude, der von fol. 119^{r}-142^{r} sich erstreckt und das Initium: Queritur, utrum preeminentia potestatis pape, quam habet in ecclesia, aufweist. Ist dies der wirklich von Petrus de Palude verfaßte von unserer Schrift verschiedene Traktat über die päpstliche Gewalt und handelt es sich so um eine Verwechslung, wenn der für uns in Frage kommende Traktat in so vielen Handschriften als Werk des Petrus de Palude erscheint? Über alle diese Fragen wird die Untersuchung P. Fourniers voraussichtlich Licht verbreiten.

Auch über andere dem Wilhelm Petri zugeschriebene Abhandlungen ähnlichen Inhaltes wird die handschriftliche Forschung erst Klarheit schaffen müssen. Nach Quétif-Echard hat unser Dominikanerkardinal auch einen Traktat De paupertate geschrieben. An sich ist dies nicht unwahrscheinlich, da er im Auftrage des Papstes sich wiederholt mit den Lehren der Spiritualen zu befassen hatte. Doch sind hiefür die handschriftlichen Nachweise noch nicht erbracht, wie überhaupt die literarische Beteiligung des Dominikanerordens am Armutsstreite noch der näheren Durchforschung harrt. Auch ein tractatus de nuptiis Christi et ecclesie, der der Feder Wilhelm Petris entstammen soll, ist in den Handschriften noch nicht festgestellt.

Für unsere Untersuchung kommt Guilelmus Petri de Godino in erster Linie als Scholastiker und Thomist in Betracht. Hiefür sind die schon behandelte Quaestio disputata über das Individuationsprinzip und vor allem sein Sentenzenkommentar die sprechendsten Zeugen. Ich wende mich deshalb dem Sentenzenkommentar zu. Hier muß, ehe an eine inhaltliche Betrachtung und Beurteilung herangegangen werden kann, zuerst dieser Sentenzenkommentar aus den Handschriften nachgewiesen und bestimmt werden.

Eine für die Kenntnis der ältesten Thomistenschule belangvolle und inhaltsreiche Handschrift ist *Cod. lat. 1590 der Wiener Nationalbibliothek*, eine aus dem Beginne des XIV. Jahrhunderts stammende Pergamenthandschrift. An erster Stelle (fol. 1^r-77^r) begegnet uns ein anonymer Sentenzenkommentar, dessen Anfang sehr unleserlich und verwischt ist. Es ist dies, wie sich zeigen wird, der Sentenzenkommentar, die Lectura Thomasina des Wilhelm Petri de Godino. Ich gebe das Initium in etwas größerem Umfange: Queritur utrum sacra theologia sit scientia et arguitur quod non, quia de particularibus non est scientia. theologia est huiusmodi. Ergo etc. Preteria secundo Posteriorum dicitur quod scientia procedit ex principiis per se notis. Sed principia theologie non sunt omnibus nota etc. Contra Augustinus dicit 14. de trinitate, quod theologia est scientia de pertinentibus ad salutem humanam. Ergo etc. Responsio: Circa istam questionem sic est procedendum. Primo ponetur opinio illorum qui, ipsam simpliciter scientiam esse negant. Secundo ponetur opinio illorum, qui ipsam scientiam insufficienter probaverunt. Tertio ponetur opinio illorum, qui circa ipsam veritatem recitant et affirmant. Quantum ad primum articulum sciendum, quod quidam dicunt sacram scientiam scilicet theologiam nullo modo esse scientiam. Et hoc probant multipliciter. Die zweite und zugleich letzte Frage der theologischen Einleitungslehre ist dem Objekte der Theologie gewidmet: Secundo queritur principaliter, utrum Deus sit subiectum in ista scientia et videtur quod non, quia de subiecto oportet presupponere quid est, ut dicitur in primo posteriorum. Sed hec scientia non presupponit de Deo quid est. Auf fol. 25^r schließt das erste Buch und es beginnt auf fol. 26^r das zweite Buch mit der Frage: Quaestio prima est, utrum essentie rerum creatarum sint ab eterno. Das dritte Buch beginnt fol. 46^r mit der Frage: Queritur utrum congruum fuit Filium Dei incarnari. Denis[1] läßt hier einen Auszug aus der Tertia der Theologischen Summa des hl. Thomas beginnen. Doch handelt es sich um das dritte Buch des Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino, wie schon die Reihenfolge der Distinktionen bezeugt, daß nicht die Summa Theologiae als Grundlage dient. Allerdings ist, wie auch schon in den beiden vorhergehenden Büchern, der Ideengehalt der Tertia reichlich benützt. Hieraus ist auch verständlich, daß am Schlusse des dritten Buches

[1] *M. Denis*, Codices manuscripti theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini II, DXXXIII.

(fol. 62r) eine etwas spätere Hand zu dem : Explicit tertius liber das Wort Thome hinzufügen konnte. Auf fol. 63r beginnt das vierte Buch : Utrum post lapsum primi hominis fuerit necessarium institui aliqua sacramenta. Der Schluß des ganzen Werkes ist auf fol. 77r. Das Werk ist in dieser Wiener Handschrift anonym. Auf fol. 1r ist am oberen Rand von anderer Hand ein Name angebracht, der jedoch in seiner oberen Hälfte weggeschnitten ist und sehr undeutlich geschrieben war. Denis hat diese Notiz also ergänzt : Super sent. ex parte M.henrici de Parisiis. Diese Auflösung ist nicht richtig, da weder die Lesung henrici noch Parisiis gerechtfertigt ist. Möglicherweise ist dieser von späterer Hand geschriebene Name nicht der Name des Verfassers, sondern eines Besitzers der Handschrift. Um nun in der Beschreibung der Handschrift weiterzufahren, so reiht sich an unsern Sentenzenkommentar (fol. 77r) eine anonyme Abhandlung über den Unterschied von Wesenheit und Existenz : Utrum esse et essentia differant realiter vel sint idem. Die Antwort erfolgt nicht im Sinne der distinctio realis : Circa istam questionem videnda sunt tria. Primo. quid importetur istis nominibus essentia et esse et existentia et existere. Secundo quod essentia et esse non differunt realiter. Tertio ponende difficultates que sunt contra hoc et solvende. Möglicherweise steht dieser anonyme Traktat unter dem Einflusse des Hervaeus Natalis, der sich bekanntlich nicht für den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen ausgesprochen hat. Eine unmittelbar daran sich schließende Abhandlung De intellectu (fol. 78v-79r) lenkt tatsächlich unser Augenmerk auf Hervaeus Natalis : Nota secundum Arveum contra Henricum etc. Auf fol. 81r beginnt mit dem bekannten Initium des Lombarden : Cupientes aliquid de penuria nostra etc. eine der vielen Paraphrasen und Kompendien des Sentenzenbuches ohne besonderes wissenschaftliches Kolorit. Das nächste Stück ist, wie schon das Initium : Queritur, utrum congruum fuerit Filium Dei incarnari anzeigt, das dritte Buch des soeben ausführlich beschriebenen Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino. Am Schlusse des Buches steht genau so, wie auf fol. 62r, die Bemerkung : Explicit tertius Thome. Ein neuer Sentenzenkommentar, gleichfalls thomistischer Färbung, hebt auf fol. 127r an mit dem Initium : Circa librum sententiarum primum et primo circa prologum queritur primo, utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam scientiam inspirari ? Derselbe bricht fol. 149r bei 1 dist. 30 ab. Auf fol. 151r tritt uns zum drittenmale in dieser Handschrift der Sentenzenkommentar des

Guilelmus Petri de Godino entgegen, und zwar das zweite Buch, das auf fol. 164^{v} mit dist. 24 abbricht. Von fol. 152^{r} an finden wir am Rand fortwährende Verweise auf Thomas von Aquin, zumeist auf die theologische Summa, aber auch auf den Sentenzenkommentar (Scriptum). So bietet denn Cod. lat. 1590 der Wiener Nationalbibliothek einmal den ganzen Sentenzenkommentar des Wilhelm Petri de Godino, wie noch außerdem das dritte und den größten Teil des zweiten Buches separat.

Eine weitere Handschrift dieses Werkes ist uns im *Cod. 281 der Stiftsbibliothek in Klosterneuburg* erhalten. Der Sentenzenkommentar ist auch hier anonym, aber das Initium bezeugt, daß wir das gleiche Werk, welches wir soeben im Cod. 1590 der Wiener Nationalbibliothek kennen gelernt, vor uns haben. Die aus dem frühen XIV. Jahrhundert stammende Handschrift enthält von fol. 1^{r}-133^{r} diesen Sentenzenkommentar, der im Explicit (fol. 133^{r}) als Thomasina bezeichnet wird : Explicit quartus libri sententiarum sancti Thome que dicitur Thomasina quos libros compilavit.

Ein sehr schönes Exemplar dieser Lectura Thomasina ist *Cod. 11 B III 6 der Universitätsbibliothek zu Basel.* Diese dem beginnenden XIV. Jahrhundert entstammende Pergamenthandschrift, die einst Besitztum des Basler Dominikanerklosters war, enthält auf 93 Blättern den Sentenzenkommentar des Wilhelm Petri de Godin. Schon das Initium kündet uns das gleiche Werk, das in der Wiener und Klosterneuburger Handschrift uns begegnet ist, an. Das erste Buch erstreckt sich von fol. 1^{r} bis fol. 29^{v}. Auf fol. 29^{v} sind die tituli primi libri, auf fol. 30^{r} die tituli secundi libri angegeben. Der Anfang des zweiten Buches fehlt in dieser Handschrift, in welcher der Text des zweiten Buches erst mit dist. 5 beginnt. Das zweite Buch schließt auf fol. 64^{r}. Auf fol. 65^{r} sind die tituli tertii libri, auf fol. 65^{v} und 66^{r} die tituli quarti sententiarum vermerkt. Am Schlusse des letzteren Inhaltsverzeichnisses lesen wir die Notiz : Expliciunt tituli super Thomasinum de quattuor sententiarum. Wir stoßen also hier auf die Benennung des Werkes als Thomasinus, während die Klosterneuburger Handschrift die Bezeichnung Lectura Thomasina gebraucht. Das dritte Buch beginnt auf fol. 67^{r}, das vierte auf fol. 90^{r}. Dasselbe ist nicht vollständig ; es endigt schon auf fol. 93^{r}. Diese Baseler Handschrift ist besonders beachtenswert wegen ihrer Randnotizen, die größtenteils in Verweisen auf die Werke des hl. Thomas bestehen. Wir werden auf diese Hinweise auf Thomas sogleich zurückkommen. Mitunter stehen am Rande auch Bemerkungen wie : bene hic, questio bona etc.

Eine vierte Handschrift des Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino konnte ich auf Grund des Initiums im *Cod. A 986 der Biblioteca comunale dell' Archiginnasio in Bologna* feststellen. Am oberen Rand dieser dem XV. Jahrhundert angehörenden Handschrift steht von einer Hand des XVI. Jahrhunderts die Bemerkung: Super 4 quattuor Sententiarum Joannis Parisiensis ord. pred. qui fecit corectorium corruptorii. Eine andere Hand des XVIII. Jahrhunderts bringt daneben die folgende Korrektur an: Nota quod auctor istius libri debet esse Joannes Parisiensis dictus Pungensasinus, non Surdus vel Suardus, quia hic non ponitur ab Echard auctor super omnes quattuor, sed tantum super primum Librum. (Diese Bezugnahme auf Echard ist unrichtig, da dieser dem Johannes Quidort einen Kommentar zu allen vier Büchern zuschreibt.) Quod si est Pungensasinus (es müßte doch Pungensasinum = Eselstecher heißen) cum sit antiquior D. Thoma, non potest esse auctor Correctorii ut supra dicitur. Indessen sind alle diese Notizen unrichtig. Das Initium des Werkes: Queritur, utrum sacra theologia sit scientia et videtur quod, quia de particularibus non est scientia. theologia est huiusmodi etc. läßt uns in Guilelmus Petri de Godino den wirklichen Verfasser dieses Sentenzenkommentars erkennen. [1]

Die wichtigste Handschrift des Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino ist *Cod. 44 der Biblioteca Cateriniana del Seminario zu Pisa.* Zuerst hat Denifle aus der Fülle seiner Kenntnis der scholastischen Handschriften mitgeteilt, daß Cod. 44 der Seminarbibliothek zu Pisa eine Lectura super sententias des Guilelmus Petri de Godino, Thomasina genannt, enthält. [2] Neuestens hat P. Fr. Pelster S. J. die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, die in ihren alten Beständen eine bis in die Zeiten des hl. Thomas zurückreichende Dominikanerbibliothek darstellt, einer gründlichen historischen Untersuchung unterzogen und hiebei auch über Cod. 44 wertvolle Mitteilungen gemacht. [3] Der in dieser Handschrift enthaltene Sentenzenkommentar ist unzweideutig als Werk des Wilhelm Petri de Godino

[1] Vgl. *C. Lucchesi,* Inventario dei manoscritti della Biblioteca comunale dell' Archiginnasio di Bologna (Serie A) II, Firenze 1925, 125, Anm. 1.

[2] *Denifle,* Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 228, Anm. 1.

[3] *Fr. Pelster,* Die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, eine Büchersammlung aus den Zeiten des hl. Thomas von Aquin. Xenia Thomistica III. Romae 1925, 249-280, speziell 275.

bezeichnet. Die Rubrik auf fol. 1r lautet : Incipit opus super sententias secundum fratrem Guilelmum Petri ordinis fratrum predicatorum magistrum in theologia, qui fuit lector curie et nunc est cardinalis. Et appellatur istud opus Thomasina, quia in omnibus tenet cum Thoma. Das Initium ist dasselbe wie in den vorhergehenden vier Codices, so daß durch diese Pisaner Handschrift, die auch dem beginnenden XIV. Jahrhundert entstammt, der Sentenzenkommentar des Guilelmus Petri de Godino endgiltig festgestellt ist. Der summarische Katalog der Seminarbibliothek zu Pisa, der im 24. Bande des von Mazzatinti begründeten Sammelwerkes der italienischen Handschrifteninventare erschienen ist, bringt über diese Handschrift die Mitteilung [1] : « 42 (44) Ell'm Petrus (Petrus de Alliaco ?) Opus super sententias. » Das : Ell'm Petrus ist ohne Zweifel eine unrichtige Auflösung von Guilelmum Petri in der Rubrik am Anfang der Handschrift.

In der Anfangsrubrik der Pisaner Handschrift ist auch der Grund angegeben, warum die Lectura super sententias des Guilelmus Petri de Godino den Namen Thomasina führt : quia in omnibus tenet cum Thoma. In der Klosterneuburger Handschrift ist das Werk gleichfalls als Thomasina bezeichnet, während im Baseler Codex die Benennung Thomasinus uns begegnet. Wir werden später sehen, daß unter diesem Namen dieser Sentenzenkommentar in der alten Thomisten- und Dominikanerschule zitiert und verwertet wird. Im Stamser Katalog wird auch fr. Jacobus Lausanensis als Verfasser einer Lectura thomasina aufgeführt. [2] Es ist dies der Sentenzenkommentar des Dominikaners Jacobus de Lausanna (Lausanne), der zu den fratres celebriores des Dominikanerkonvents Saint-Jacques in Paris zählte und 1321 als Provinzial der Francia starb. Der Sentenzenkommentar des Jakob von Lausanne, von dem im Cod. lat. 1542 der Wiener Nationalbibliothek uns ein schönes Exemplar erhalten ist, schließt sich in der Tat aufs engste an die Doktrin des hl. Thomas an und tritt für dessen Eigenlehren entschieden ein. Ich hoffe, später in einer eigenen Abhandlung diesen getreuen Thomisten würdigen zu können.

Sehen wir nun kurz, wie die Bezeichnung des Sentenzenkommentars des Guilelmus Petri de Godino als Lectura Thomasina, als Thomasinus, durch den engen Anschluß an den hl. Thomas gerechtfertigt ist. Diese entschieden thomistische Einstellung tritt uns besonders deutlich in

[1] pag. 75.
[2] *Denifle*, Archiv II, 229.

der Baseler Handschrift entgegen. Hier finden sich am Rand fortwährend Hinweise auf die Werke des Aquinaten, die genau zitiert werden. Es sind die Summa theologiae, die Summa contra Gentiles, der Sentenzenkommentar (Scriptum) und die Quaestio disputata de Veritate angeführt. Im Texte selbst finden sich Stellen, welche die treue Anhänglichkeit an den englischen Lehrer zum Ausdruck bringen. Sogleich am Anfang in den Einleitungsquaestionen über den Wissenschaftscharakter und über den Gegenstand der Theologie begegnen uns solche Bemerkungen: Quantum ad tertium principale sciendum est, quod tertia opinio est vera venerabilis doctoris Thome, qui dicit, quod sacra theologia est scientia subalternata scientie Dei et beatorum. — Ideo est alia opinio fratris Thome que est verior, quod Deus absolute consideratus est subiectum in theologia, quod probat optime in parte prima summe qu. 1 a. 7.

Unser Sentenzenkommentar vertritt allüberall die Lehre des hl. Thomas auf eine klare und entschiedene Weise und kann als eine zuverlässige Einführung in die thomistische Gedankenwelt betrachtet werden. Während selbst die begeistertsten Schüler des Aquinaten aus seinem Orden, die aus den Handschriften des endigenden XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts immer deutlicher uns entgegentreten, in dem einen und andern Punkt mitunter von den thomistischen Eigenlehren, z. B. über den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz, vom Individuationsprinzip usw. sich entfernen, folgt Guilelmus Petri de Godino allüberall bis ins kleinste getreu den Bahnen des Doctor communis. Ich kann nur einige Belege bringen. Aus dem ersten Buche seien zunächst die beiden einleitenden Quaestionen: Utrum s. theologia sit scientia; Utrum Deus sit subiectum in ista scientia erwähnt. In der Frage: Utrum anima sit sue potentie vertritt er, wie alle Schüler des hl. Thomas, den realen Unterschied zwischen Seelensubstanz und Seelenvermögen. In der quaestio: Utrum esse ita sibi (Deo) proprie conveniat, quod in ipso solo sit idem essentia et esse, hat unser Scholastiker die thomistische Lehre vom realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen sehr scharf präzisiert und klar begründet. Ich habe den Text der Hauptsache nach in meiner Abhandlung: Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur, veröffentlicht.[1] Die zwei Quaestionen: Questio

[1] Acta hebdomadae thomisticae, Romae 1924, 181-182.

est de veritate, in quo habet esse utrum in rebus vel in intellectu und utrum sunt omnia vera una veritate, beleuchten die thomistische Wahrheitslehre, über welche sich überhaupt in den Werken der ältesten Thomasschüler wertvolles, noch nicht ausgenütztes Material findet.

Im zweiten Buche ist eine Reihe thomistischer Eigenlehren besprochen. Zur dist. 1 sind die Fragen: Utrum mundus potuisset fuisse ab eterno. — Utrum creare sit solius Dei. — Utrum anima sit composita ex materia et forma, zur dist. 2 die Probleme: Utrum possent esse plures angeli eiusdem speciei. — Quid sit causa individuationis ganz im Geiste des hl. Thomas erörtert und gelöst. Das gleiche gilt von der bei der dist. 13 gestellten Frage: Utrum Deus possit facere materiam in actu sine forma, deren Beantwortung im Sinne der reinen Potenzialität der Materie erfolgt. Eine durch die averroistische Bewegung an der Pariser Universität hervorgerufene und viel erörterte Frage befaßt sich mit dem Einfluß der Himmelskörper auf die Entscheidungen des freien Menschenwillens: Utrum causalitas corporum superiorum extendatur ad motum liberi abitrii (Cod. Basil. fol. 42ᵛ). Gegen den Monopsychismus der Pariser Averroisten richtet sich die Quaestio: Utrum omnium hominum sit unus intellectus possibilis (Cod. Basil. 43ᵛ-44ᵛ). Unser Thomist gliedert die Behandlung dieser Frage also: Ad evidentiam istius questionis tria sunt per ordinem declaranda. Primo ostenditur, quod intellectivum principium unitur corpori humano ut forma. Secundo ex hoc ostendetur opinio Commentatoris non valere. Tertio ponuntur quedam obiectiones contra determinata licet non contra conclusionem. Gegenüber dem franziskanischen Augustinismus vertritt den thomistischen Standpunkt die Quaestio: Utrum in materia corporali sint alique rationes seminales (Cod. Basil. fol. 45ᵛ-46ᵛ).

Aus dem dritten Buche erwähne ich in erster Linie die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä (Cod. Basil. fol. 68ᵛ). Guilelmus Petri de Godino formuliert seine Stellungnahme in dieser Frage folgendermaßen: Utrum beata Virgo sanctificata fuerit in instanti sue conceptionis. Respondeo hic tria per ordinem videnda. Primum est quod ante animationem non fuit sanctificata neque in ipsa conceptione. Secundo quod neque in instanti infusionis anime. Tertio tangetur opinio quorumdam contraria dictis. Die Begründung dafür, daß ante animationem keine Heiligung Mariens stattfinden konnte, ist folgende: Sola anima rationalis est capax gratie, ergo ante infusionem anime rationalis non potuit sanctificari. Die im zweiten Punkt angekündigte

eigentliche Kernfrage wird also gelöst: Secundo etiam neque in ipso instanti infusionis anime sanctificata fuit scilicet ut eam gratia conservaret ab originali peccato, ne inficeretur. Christus enim hoc singulariter habet in humana natura, quod redemptore non eguit eo quod caput nostrum est. Sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem non fuisset, si aliqua anima inventa esset que ab originali macula infecta non fuisset. Et ideo non potest dici, quod beata Virgo fuit sanctificata in primo instanti infusionis anime, fuit tamen sanctificata ante nativitatem in utero, quia celebrat ecclesia nativitatem beate Marie Virginis. Die Identität dieses ablehnenden Standpunktes mit der Lehre des hl. Thomas ist am Rande durch die Hinweise: 3 p. qu. 27 a 2 und Script. (3) d. 3 a. 7 angezeigt. Eine thomistische Eigenlehre ist noch im dritten Buche die Frage: Utrum in Christo sit unum esse (Cod. Basil. fol. 70^r-70^v). Die Frage ist in folgender Gliederung erörtert: Cum esse sit ipsius subiecti vel hypostasis, ideo hic sunt tria per ordinem declaranda. Primo enim ostendetur in Christo non esse duo supposita vel duas hypostases. Ex hoc ostendetur quod in Christo non est nisi unum esse et tertio ponentur quedam obiectiones contra determinata. Der thomistische Hintergrund dieser Erörterungen ist am Rande durch die Hinweise Script. (3) d. 9 a. 5 und 3 a. qu. 17 a. 2 angedeutet. Unser Thomist hält entschieden an der Einheit des Seins in Christus fest und vertritt so den thomistischen Standpunkt, den schon vor ihm der Florentiner Dominikaner und Thomasschüler Remigio de' Girolami in einer eigenen Schrift entwickelt hatte.[1] Andere Vertreter der alten Thomistenschule, wie Johannes von Neapel, haben hier die thomistische Lehre nicht in gleicher Weise festgehalten.

Aus dem vierten Buche sei nur die einzige quaestio angeführt: Utrum sacramenta nove legis sint causa gratie. Aus der Beantwortung sei folgende charakteristische Stelle hervorgehoben: Ad ultimum effectum qui est gratia non pertingunt (sc. sacramenta nove legis) instrumentaliter nisi dispositive inquantum id, quod instrumentaliter efficiunt, est ultima dispositio ad receptionem gratie. Das Wesen dieser dispositio wird bestimmt als quedam virtus spiritualis non habens esse fixum et firmum in ipsis sed incompletum et diminutum. Wilhelm Petri de Godino hält sich an die vom hl. Thomas in seinem Sentenzenkommentar vertretene Lehre vom Seelenschmuck, die der englische

[1] Vgl. *M. Grabmann,* Remigii Florentini Ord. Praed., S. Thomae Aquinatis discipuli ac Dantis Alighierii magistri Tractatus « De uno esse in Christo » ex codice Florentino editus. Miscellania Tomista, Barcelona 1924, 257-277.

Lehrer in der Theologischen Summe retraktiert hat. Petrus von Palude und andere ältere Thomisten haben gleichfalls in dieser Frage sich der früheren Lehre des hl. Thomas angeschlossen. Haben diese Thomisten keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Sentenzenkommentar und der theologischen Summa in dieser Frage gesehen? Die Einzelforschung hat hier noch reichliche Arbeit, da bisher für die Darstellung der scholastischen Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente die ungedruckten Materialien, und dazu gehören in erster Linie die Werke der ältesten Thomistenschule, noch nicht herangezogen wurden. Das klassische Werk des großen Thomisten Constantin von Schäzler würde durch diese Ausdehnung der Forschung auch auf die handschriftlichen Materialien eine dankenswerte Erweiterung und Bereicherung erfahren können.

Aus den wenigen Proben, die hier gegeben werden konnten, dürfte ersichtlich sein, daß der Sentenzenkommentar des Guilelmus Petri de Godino eine getreue und klare Darstellung und Zusammenfassung der thomistischen Theologie ist und mit vollem Recht den Namen Lectura Thomasina oder Thomasinus verdient. Auch in formaler und methodischer Hinsicht atmet dieses Werk den Geist des hl. Thomas. Man gewahrt an diesem Kommentar noch wenig überflüssiges dialektisches Beiwerk; es ist vielmehr allenthalben ein ruhiges, klares und bestimmtes Eingehen auf die sachliche Seite der Probleme bemerkbar. Auf den Verfasser ist nicht bloß die Lehre, die Gedankenwelt des Aquinaten, in die er sich mit hingebender Liebe versenkt hat, übergegangen, er hat auch an der Denk- und Arbeitsweise, an der Methode des Meisters sich verständnisvoll gebildet. Ich glaube, daß eine Edition dieses Sentenzenkommentars sich nicht bloß im Interesse der Geschichte der ältesten Thomistenschule, sondern auch für die Zwecke einer sachlichen Einführung in die thomistische Doktrin lohnen würde. Es ist sehr erfreulich, daß die gewaltigen Werke der späteren Thomisten, so jetzt der herrliche Cursus philosophicus und Cursus theologicus des Johannes a S. Thoma, immer wieder neu gedruckt werden. Aber es verdienen auch die Schriften der ältesten unmittelbaren und mittelbaren Schüler des heiligen Lehrers, die ihm zeitlich und geistig so nahegestanden, in größerm Umfange als dies bisher der Fall war, die Veröffentlichung.

Die Lectura Thomasina oder der Thomasinus des Guilelmus Petri de Godino hat in der ältesten Thomistenschule mehrfache Erwähnung und Verwertung gefunden. Im Cod. lat. 2165 der Wiener National-

bibliothek, der (anonym) den Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris enthält, finden sich am Rande oder auch auf einzelnen freigelassenen Blättern Texte aus den Werken verschiedener Dominikanertheologen des XIII. und des XIV. Jahrhunderts, des Jakob von Metz, Johannes von Sterngassen, Johannes Picardi von Lichtenberg, Jakob von Lausanne, Bernhard von Trilia, Johannes Quidort von Paris, Herväus Natalis, Hannibaldus de Hannibaldis, und schließlich auch des Thomasinus, wobei schon die Wendung in Thomasino anzeigt, daß es sich nicht um einen Personennamen, sondern um ein Buch handelt. Auf fol. 35v, bei Erörterung der Frage: Utrum divisiones exclusive admittantur in divinis steht am Rand: Item questionem melius habes in thomasino quere in papiro. Auf fol. 78v, am Schluß des ersten Buches, sind längere Notae aus Durandus, Johannes Picardi von Lichtenberg und aus dem Thomasinus angebracht. Bei dem Thomasinustext, der über die Frage: Utrum omnia sint vera una veritate geht, sind Verweise auf Schriften des hl. Thomas am Rande angegeben. Eine nota aus dem Thomasinus ist auch auf fol. 88r bei der Frage: Utrum angeli intelligant materialia per species abstractas ab ipsis materialibus vel per species concreatas. Im Clm. 14383 findet sich von fol. 40r-63 der größere Teil des ersten Buches des Sentenzenkommentars des Jakob von Metz auch mit solcherlei Randnotizen versehen. Auf fol. 48v lesen wir: hoc solvitur bene in thomasino. Die Handschrift Plut. 16, Cod. dextr. 3, der Biblioteca Malatestiana zu Cesena enthält die Tertia des hl. Thomas, wobei der Thomastext auch mit Randverweisen, namentlich auf Parallelstellen des thomistischen Sentenzenkommentars, begleitet ist. Hierunter finden sich auch an drei Stellen Verweise auf den Thomasinus und zwar immer mit der Wendung: in thomasino. Zeuge einer späteren Benützung des Thomasinus ist Cod. 722 der staatlichen Bibliothek in Eichstätt. Hier findet sich von fol. 109r-111v ein Fragment eines Kommentars zum ersten Sentenzenbuch, welcher mit der Angabe: hec thomasinus auf fol. 110v und 111r längere Texte aus dem Thomasinus bringt. Der Sentenzenkommentar ist von der Hand des Eichstätter Dominikaners Henricus Tröglin geschrieben. Die weitere Untersuchung der Werke, besonders der Sentenzenkommentare der ältesten Thomistenschule des Dominikanerordens, wird ohne Zweifel noch weitere Belege des Fortlebens des Thomasinus des Guilelmus Petri de Godino erbringen.

Der Begriff der Caritas beim Lombarden, und der hl. Thomas.

Von Dr. Franz ZIGON, Theologieprofessor, Görz.

Seitdem P. Stufler im ersten Artikel de Caritate, falls wir seiner eigenen Versicherung Glauben schenken, das stärkste Argument gegen die praemotio physica gefunden hat, wurde dieser Artikel öfters von verschiedenen Seiten erörtert. Man hat aber meines Erachtens dabei stets zu wenig Gewicht auf die nähere Bestimmung der diesbezüglichen Lehre des Lombarden gelegt. Und doch kann in unserem Falle die einschlägige Widerlegung durch den hl. Thomas nur richtig aufgefaßt werden, wenn wir zuvor darüber im klaren sind, was für eine Meinung in jener Frage vom Magister Sententiarum vertreten wird. Deswegen gedenken wir in der folgenden Abhandlung von neuem [1] zurückzukommen, und zwar wollen wir damit zwei im engsten Zusammenhang stehende Dinge zu leisten versuchen: zunächst werden wir den Nachweis liefern, daß Petrus Lombardus unter der Caritas bloß den Heiligen Geist als die dritte Person in der Dreifaltigkeit im Unterschiede von Vater und Sohn versteht, und sodann werden wir, von dieser Voraussetzung ausgehend, die Beweisführung, mit welcher der Aquinate die Ansicht des Lombarden zurückweist, klarzulegen trachten.

I.

In I d. 17 bespricht der Magister ausführlich die unsichtbare Sendung des Heiligen Geistes. Um nun seine Lehre verständlicher zu machen, glaubt er die Bemerkung vorausschicken zu müssen, daß ebenderselbe Heilige Geist, der als die dritte göttliche Person das Band der gegenseitigen Wechselliebe zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohne bildet, daß ebenderselbe Heilige Geist auch die Liebe oder die Caritas sei, mit welcher wir Gott und den Nächsten lieben. Wenn

[1] Vgl. «Divus Thomas» 1924, S. 24 ff.

dann die Caritas in der Weise in uns gegenwärtig ist, daß sie unsere übernatürliche Gottes- und Nächstenliebe bewirkt, so sage man, daß der Heilige Geist uns gesendet und geschenkt werde. Wer jene Nächstenliebe also liebt, der liebe gerade dadurch Gott, denn diese Liebe selbst sei Gott, d. h. der Heilige Geist.[1]

Weiterhin bemüht er sich zuerst durch verschiedene Aussprüche des hl. Augustinus die Behauptung zu erhärten, daß die Nächstenliebe oder die Caritas Gott sei, um zuletzt ebenfalls aus Belegen desselben Kirchenlehrers den Schluß zu ziehen, unsere übernatürliche Nächstenliebe sei *speziell* die dritte göttliche Person, der Heilige Geist *allein* und nicht etwa auch der Vater oder der Sohn. Und zwar tut er dies mit so ausdrücklichen Worten, daß sie keinen Zweifel über den wirklichen Sinn seiner Aufstellung vom Begriff der Caritas aufkommen lassen. Unter dem Titel: Quod fraterna dilectio cum sit Deus, non est Pater vel Filius, sed Spiritus S. tantum — erklärt der Magister mit besonderem Nachdruck rückhaltlos ohne jede Einschränkung: « Cum autem fraterna dilectio sit Deus, *nec Pater* est *nec Filius*, sed *tantum Spiritus S.*, qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur. »

Es ist daher unter der Caritas nach der Lehranschauung des Lombarden, wie aus dieser Stelle leicht ersichtlich ist, ganz gewiß bloß die Person des Heiligen Geistes im Unterschiede von den zwei andern göttlichen Personen zu verstehen und die Einkehr in die begnadigte Seele kommt ausschließlich dem Heiligen Geiste zu, insofern nur dieser mit den Gerechten in ein besonderes Verhältnis, in eine besondere Vereinigung treten soll. Deutlicher konnte sich der Magister nicht äußern, um seinen Gedanken klar auszudrücken. Das ist der nächstliegende und einzig mögliche Sinn seiner Worte.

Hätte jemand dessenungeachtet noch irgend ein Bedenken, ob nicht vielleicht doch irgendwie in den dort angezogenen Worten eine Appropriation statthabe, so wird jeder Zweifel zum Überflusse durch die Art der Einwände von seiten der Gegner, wie sie uns der Magister selbst gegen seine Lehre anführt, vollständig ausgeschlossen. Wir müssen

[1] « Hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspici valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium. Dictum quidem est supra et sacris auctoritatibus ostensum (d. 10), quod Spiritus S. amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod *ipse idem* Spiritus S. est amor sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae caritas cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus S. dicitur mitti ac dari nobis. Et qui diligit ipsam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, i. e. Spiritus S. »

zu diesem Behufe neben der obigen entschiedenen Erklärung des Lombarden namentlich den zweiten von ihm erwähnten Einwand mit in Betracht ziehen.

Was nach den Gegnern vornehmlich gegen eine solche Meinung zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß darnach einerseits unsere Gottesliebe vom Heiligen Geiste sein soll und andererseits dieselbe für die Person des Heiligen Geistes selbst ausgegeben wird. Wenn aber dementsprechend die Caritas vom Heiligen Geiste ist und sie der Heilige Geist selbst ist, so folge daraus offenbar der Schluß, daß der Heilige Geist von und aus sich sei; es ergebe sich also daraus notwendig die mit dem christlichen Dogma unvereinbare Ursprungslosigkeit des Heiligen Geistes.[1]

Der Magister erwidert freilich, um diese Schwierigkeit zu beheben, der Heilige Geist sei zwar nicht von und aus sich, aber er werde uns trotzdem auch von ihm selbst gegeben und gespendet. Allein der hl. Thomas bemerkt dagegen in der Expositio secundae partis textus mit Recht, eine derartige Lösung könne nicht befriedigen, weil in der Einrede nicht bloß gesagt werde: Die Caritas wird vom Heiligen Geiste gegeben, sondern auch: die Caritas *ist* von ihm.[2]

Uns interessiert allerdings sowohl der genannte Einwand als auch die darauf gegebene Antwort mit der Beanstandung derselben durch den hl. Thomas vom Standpunkte unserer jetzigen Untersuchung aus nur insoweit, als damit der vollgültige Beweis erbracht wird, daß der in Rede stehende Grundsatz: unsere Gottesliebe ist der Heilige Geist selbst, nicht bloß von seinem Urheber bez. Verteidiger, sondern auch von seinen Gegnern, Thomas mitinbegriffen, keineswegs im appropriierten, vielmehr im eigentlichen, reduplikativen Sinne in bezug auf den Heiligen Geist verstanden wurde, da es ja augenscheinlich auf der Hand liegt, daß im entgegengesetzten Falle für eine solche Einsprache und für alles das, was damit zusammenhängt, kein annehmbarer Grund vorhanden wäre.

So gewinnt der Lombarde in der innern Sendung des Heiligen Geistes eine vollkommene Analogie zur Sendung der zweiten göttlichen

[1] « Sed est aliud, inquiunt, quod magis urget. Dixit enim supra Augustinus, quod dilectio est a Spiritu S., a quo fides. Sicut ergo fides non est Spiritus S., a quo est, ita nec caritas. Quomodo enim caritas Spiritus S. est, si ab ipso est? Nam si ab ipso est et ipse est, ergo Spiritus S. a seipso est. »

[2] « Sed haec responsio est insufficiens, quia non tantum dicitur: Caritas datur a Spiritu S., sed etiam *est* ab eo; quod de Spiritu S. concedi non potest. »

Person in der Menschwerdung. Wie nämlich der Sohn Gottes allein mit der menschlichen Natur die hypostatische Union eingegangen ist, obwohl alle drei Personen gemeinsam jene Vereinigung bewerkstelligt haben, gerade so wird von ihm in der Sendung des Heiligen Geistes ausschließlich dem Heiligen Geiste die besondere Beziehung zur begnadigten Seele beigelegt, wenn auch diese Verbindung alle drei Personen der Dreieinigkeit zusammen bewirken.

Schon früher, in d. 15, vergleicht der Magister die zwei Vereinigungen untereinander mit Rücksicht auf die bewirkende Ursache. Wie Gott der Sohn in der Menschwerdung vom Vater, vom Heiligen Geiste und auch von sich gesandt wurde, so daß die Inkarnation als ein gemeinsames Werk der ganzen Dreifaltigkeit anzusehen ist, so wird auch dementsprechend der Heilige Geist in der unsichtbaren Sendung den Begnadigten nicht bloß vom Vater und Sohn, sondern auch von sich selbst gespendet. Befremdend genug und auffallend ist dabei, wenn man sich die weitere Lehre des Lombarden vergegenwärtigt, daß er dies sogar mit der Einheit der gemeinsamen Tätigkeit nach außen begründet: « Si Pater et Filius dant Spiritum S. nec ipse dat; aliquid ergo Pater operatur et Filius, quod non operatur Spiritus S. »

Da ferner dem Gesagten zufolge der Heilige Geist *allein* als die Gottesliebe, die Caritas in besondere Verbindung mit dem Gerechten tritt, gleich wie die zweite göttliche Person *allein* in der hypostatischen Union mit der menschlichen Natur vereinigt wurde, so sind sich beide Sendungen in allen Stücken ähnlich und parallel.

Wir haben hier die jedem Dogmatiker in der Inkarnationslehre geläufige Unterscheidung zwischen der Menschwerdung efficienter und terminative genommen. « Assumptio duo importat, sagt der hl. Thomas III q. 3 a. 4, sc. *actum* assumentis et *terminum* assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus Personis, sed terminus assumptionis est Persona; et ideo id, quod est actionis in assumptione, commune est tribus Personis: sed id, quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni Personae, quod non alii. *Tres* enim Personae *fecerunt*, ut humana natura *uniretur uni* Personae Filii. »

Selbstverständlich muß der Lombarde mit seiner Behauptung, daß nur der Heilige Geist mit Ausschluß der übrigen göttlichen Personen als Caritas unseren Willen zum Liebesakte unmittelbar bewege, in Widerspruch mit sich selbst und der gewöhnlichen theologischen Auf-

fassung kommen. Jeder Irrtum steht zu irgend einer Wahrheit im Gegensatz und kann bloß infolge jenes Widerstreites als solcher, d. h. als falsch erkannt und erwiesen werden. Indem der Lombarde die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gerechten und die hypostatische Union als in allem schlechthin parallel behandelt, mußte ihn die übertriebene Gleichstellung beider Vereinigungen zu dieser Ungereimtheit verleiten.

Nachdem ich jedoch, wie ich hoffe, mit stichhaltigen Gründen genügend dargetan habe, daß der Magister wirklich eine solche Ansicht vorträgt, darf ich den harten Vorwurf, welchen mir P. Stufler (Z. f. k. Theol. 1924 in seiner Erwiderung unter dem Titel : Der erste Artikel der Quaestio disp. de Caritate des hl. Thomas, S. 411) macht, ich hätte dem Lombarden eine « evident mit dem Dogma und den kirchlichen Lehrentscheidungen unvereinbare Meinung angedichtet », entschieden als unwahr und ungerechtfertigt ablehnen.

Übrigens ist ja nicht das der Hauptirrtum des Lombarden in der Frage, die uns beschäftigt. Dieser liegt vielmehr darin, daß die mit dem Heiligen Geiste identifizierte Caritas, wenigstens wie es scheint [1], zugleich als die Formalursache unserer Rechtfertigung und Gotteskindschaft erklärt wird. Der Heilige Geist würde dergestalt die Stelle der geschaffenen Gnade vertreten und keinen Raum mehr für die habituelle heiligmachende Gnade lassen. Dieser Lehrpunkt verstößt in der Tat direkt gegen das Tridentinum. Wir müssen indessen bedenken, daß der Magister einige Jahrhunderte vor dem Tridentinum gelebt hat, und dürfen darum nicht vergessen, daß das Dogma der Rechtfertigung zu seiner Zeit von der Kirche noch nicht in dieser Form definiert war.

Ich möchte bei dieser Gelegenheit überdies namentlich auf die spätere Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft kurz hinweisen, um zu zeigen, daß die Theologen so ziemlich allgemein darin übereinkommen, der Lombarde habe wahrhaft die Caritas bezw. die Rechtfertigungsgnade für die *Person* des Heiligen Geistes selbst nicht im appropriierten Sinne bezeichnet. Ich wenigstens weiß bis auf P. Stufler keinen Schriftsteller, der diesbezüglich nachweisbar einer wesentlich andern Ansicht wäre. Und der Einfluß jener Lehre läßt sich bis auf uns in der Theologie verfolgen, allerdings mit Ausschluß der offenbar mit dem heutigen Dogma unvereinbaren Vorstellungen.

[1] II d. 27 ; vgl. Kirchenlex., Bd. 5, Sp. 722 und Bd. 7, Sp. 1986 ; *Heinrich-Gutberlet*, Dogm. Theol., Bd. 8, S. 601.

Es haben bekanntlich einige Autoren (Liebermann [1], Albertus a Bulsano [2]) die Lehre des Lombarden, die heiligmachende Gnade sei die Person des Heiligen Geistes, sogar dem Petavius zugeschrieben.

Mazzella S. J. [3] nimmt zwar Petavius gegen eine solche Anschuldigung in Schutz, indem er nachweist, daß Petavius bloß neben der geschaffenen habituellen Gnade auch den Heiligen Geist für die Formalursache unserer Gottwohlgefälligkeit und Adoptivkindschaft annimmt. Er beruft sich dabei auf die Stelle De Trin. l. 8 c. 6 n. 3-4: « Eatenus ille (Magister Sent.) nobis audiendus est, quod Spiritum S. doceat ipsum per sese communicari infundique justis ac veluti formam esse, qua sancti Deoque grati et adoptivi filii sunt. Quod autem nullum praeter (praeterea) caritatis habitum esse putat, vehementer errat et communi Theologorum, imo vero fidei decreto notatur. Utrumque enim intervenit: et ipse Spiritus S., qui filios facit, adeo ut si nulla infunderetur creata qualitas, sua nos ipse substantia adoptivos filios efficeret, et caritatis habitus ipse sive gratiae, quae est vinculum, quo cum animis nostris illa Spiritus S. substantia copulatur. »

Aber selbst Petavius stellt in Abrede (und diese Übereinstimmung mit dem Lombarden ist nicht zufällig), daß die Vereinigung der Begnadigten mit dem Heiligen Geiste diesem nur appropriiert werde [4], was dann Mazzella gerade auf Grund des Lehrsatzes: in divinis omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio — widerlegt, nachdem er schon früher die Meinung des Lombarden, die Rechtfertigungsgnade sei die Person des Heiligen Geistes, verworfen hat. [5]

In neuerer Zeit hat unter andern [6] Scheeben eine ähnliche Meinung vertreten und hat sich deshalb in den Jahren 1881–1885 in den bekannten Streit mit Granderath S. J. [7] verwickelt. Auch Scheeben hält die Vereinigung des Heiligen Geistes mit den Gerechten für eine *hypostatische oder persönliche,* insofern eben der Heilige Geist im Unterschiede von den übrigen Personen in ein besonderes, seiner Person eigentümliches Verhältnis zum Menschen tritt. Natürlich ist aber trotzdem jene Verbindung nichts weniger als eine hypostatische Einheit

[1] Inst. Theol. [3], vol. IV. p. 39.
[2] Inst. Theol. Theor. vol. IV. p. 444.
[3] De gratia Christi [5], p. 642 sq.
[4] l. c. p. 729.
[5] p. 645 sqq., besonders p. 648, n. 918.
[6] Vgl. *Hurter* S. J., Theol. Dogm. Comp. [10], tom. III, p. 163, n. 201.
[7] Katholik und Zeitschrift für katholische Theologie.

oder eine Vereinigung der Kreatur mit dem Heiligen Geiste zu einer Person.[1]

In gleicher Weise betont auch Heinrich-Gutberlet[2], die Vereinigung der begnadigten Seele mit dem Heiligen Geiste sei nicht als *bloße* appropriatio zu fassen, als wenn die nämliche Beziehung alle drei Personen gleich anginge, dem Heiligen Geiste aber nur darum zugeschrieben würde, weil sie zu seiner Personaleigentümlichkeit in einem näheren Verhältnisse steht.

Daß aber der Heilige Geist dann eine ähnliche Verbindung des Gerechten mit der zweiten göttlichen Person und zuletzt auch eine mit Gott dem Vater vermittelt, ändert an der Sache nichts.

Indessen will ich selbstredend damit durchaus nicht die besprochene Ansicht billigen oder anempfehlen, schließe mich vielmehr, was jene Frage anlangt, vollkommen dem Urteile Atzbergers an[3], der hierüber, nachdem er zuvor die Meinung von Petavius, Scholz und Scheeben auseinandergesetzt hat, also fortfährt : « Die gewöhnliche Lehre der Theologen geht aber dahin, daß die inhabitatio allen drei Personen gemeinsam sei und dem Heiligen Geiste nur appropriiert werde, insoferne sie eine ganz besondere Ähnlichkeit mit seinem Personalcharakter habe. Faßt man den eigentlichen Fragepunkt klar ins Auge und erwägt man genau die dogmatischen Lehrsätze und auch die herkömmliche theologische Redeweise hinsichtlich der Einheit des göttlichen Wirkens nach außen, sowie die Proprietäten der göttlichen Personen und der Appropriationen, so scheint nur diese letztere Ansicht haltbar zu sein. »

Der Grundsatz : In Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio — ist die Klippe, an welcher jeder Versuch, die Lehre des Lombarden, selbst in ihrem letzten Reste und mit einer solchen Beschränkung zu retten, notwendig scheitern muß.

Es dürfte wohl am besten sein, auch in dieser Frage dem hl. Thomas unbedingt beizupflichten, wenn er sehr treffend seine Anschauung so begründet : « In unione, quae est per gratiam adoptionis, consideratur unio *per operationem tantum*, quia sc. Deus aliquem effectum operatur. Et quia operatio est communis tribus (Personis), ideo oportet quod etiam unio illa communis sit, quamvis secundum quod ille effectus appropriatur uni Personae vel alii, dicatur in mentem mitti Filius

[1] Dogm. II. Bd., S. 373.
[2] A. a. O., S. 605.
[3] Kirchenlexikon, VIII. Bd., Sp. 1579 f.

vel Spiritus S. Sed in hac singulari unione Divinitatis ad humanitatem non tantum notatur ex parte Dei operatio vel efficientia, sed *etiam terminus*. »[1]

Und uns liegt es vor allem daran zu erfahren, welcher Auffassung der hl. Thomas den Vorzug gibt. Daraus erwächst uns noch ein anderer Vorteil. Mit diesem Zeugnisse des hl. Thomas haben wir nämlich außerdem von vorneherein einen möglichen Einwurf schon vorweggenommen. Denn es könnte jemand meiner Beweisführung entgegenhalten, ich hätte früher dem Lombarden die Ansicht zugeschrieben, daß bloß der Heilige Geist im Unterschiede von den übrigen Personen den Willen des Begnadigten zum Liebesakte bewege. Dem Heiligen Geiste käme hiemit ausschließlich nicht nur die Vereinigung, sondern auch eine Tätigkeit nach außen zu.

Allein die Verbindung Gottes mit dem Gerechten durch die Adoptionsgnade läßt sich, wie der hl. Thomas mit Nachdruck hervorhebt, gar nicht ohne jede Einwirkung Gottes auf die Seele denken und deshalb muß jene Vereinigung des Menschen mit bloß einer göttlichen Person geradezu unmöglich erscheinen, wie überhaupt jede Tätigkeit nur einer einzelnen Person nach außen wegen der absoluten Einheit der allen Personen gemeinsamen göttlichen Natur unmöglich ist. Die einzige Ausnahme bildet, wie uns die Offenbarung lehrt, die hypostatische Union mit allen aus ihr sich ergebenden Beziehungen der zweiten Person zur angenommenen menschlichen Natur.

Damit wir uns jedoch nicht zu weit vom eigentlichen Gegenstande unserer Erörterung entfernen oder der Artikel sich nicht über die beabsichtigten Grenzen zu sehr ausdehne, wollen wir gleich zum zweiten Teile unseerr Abhandlung, zur Widerlegung der Lehre des Lombarden durch den hl. Thomas übergehen.

II.

An drei Stellen[2] behandelt und bekämpft der Aquinate eingehend die Ansicht des Lombarden. Wenn wir nun daran gehen, die Widerlegung des hl. Thomas richtig zu verstehen und zu erklären, müssen wir die drei Artikel in chronologischer Reihenfolge miteinander vergleichen und das Beweisverfahren in I d. 17 q. 1 a. 1 jedenfalls der

[1] III d. 1 q. 2 a. 1 ad 5.
[2] I d. 17 q. 1 a. 1, de Carit. a. 1 und II-II q. 23 a. 2.

ganzen Untersuchung zugrunde legen, obwohl sich an den zwei andern Stellen schon auf den ersten Blick eine kleine Änderung in der Beweisführung bemerkbar macht.

In I d. 17 q. 1 a. 1 stützt der hl. Thomas seinen Gegenbeweis auf die aristotelische Definition der sittlichen Tugend : Virtus est habitus, qui bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Die Caritas steht zu der übernatürlichen Güte des Menschen in demselben Verhältnisse wie die erworbene Tugend zur natürlichen Güte. Die erworbene Tugend macht den Menschen und seine Werke gut ; dasselbe muß auch die Caritas in ihrer Weise in betreff des übernatürlichen Lebens leisten. Nun ist aber jedes Sein eines Dinges aus einer inhärierenden Form abzuleiten ; und ebenso läßt sich das Gutsein des Gerechten und ein vollkommenes, verdienstliches Wirken in der übernatürlichen Ordnung nicht ohne die Caritas und die heiligmachende Gnade begreifen. [1]

Somit muß die Caritas eine inhärierende Form und ein geschaffener Habitus im Menschen sein. Der Heilige Geist ist demnach nicht die causa *formalis*, sondern als die göttliche Liebe bloß die causa *exemplaris* und nur in Vereinigung mit dem Vater und dem Sohne die causa *efficiens* der übernatürlichen Güte und Verdienstlichkeit im Gnadenleben. [2]

Nach dem hl. Thomas könnte man an der Meinung des Lombarden, die Caritas sei der Heilige Geist im Unterschiede von den andern Personen, nur unter der Voraussetzung der hypostatischen Union aller Begnadigten mit dem Heiligen Geiste festhalten. Er sagt nämlich im dritten Argumente in contrar. : Gott sei zweifellos in den Heiligen auf eine besondere Weise und anders als in den übrigen Geschöpfen. Man müsse also annehmen, wenn man den geschaffenen Habitus ausschließt, daß die begnadigte Seele das göttliche Sein selbst erhalte und daß somit ein jeder Gerechte die hypostatische Vereinigung mit dem Heiligen Geiste eingehe, wie die menschliche Natur Christi durch ihre Aufnahme in die hypostatische Union am göttlichen Sein teilhat. [3]

[1] « Ita non potest intelligi, quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate et gratia informante ipsam. »

[2] « Oportet ponere caritatem esse habitum creatum in anima, quae quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus S. »

[3] Aut ergo habet justus ipsum divinum esse ; et sic omnes justi assumerentur a Spiritu S. in unitatem personae, sicut natura humana assumpta est a Christo in unitatem personae ipsius Filii Dei. »

Gerade so läßt sich, lehrt der hl. Thomas weiter, der Liebesakt, zu welchem nach dem Magister bloß die dritte Person, der Heilige Geist, unmittelbar ohne die eingegossene Tugend unsern Willen bewegen soll, ebenfalls lediglich unter der Voraussetzung der hypostatischen Verbindung des Begnadigten mit dem Heiligen Geiste erklären, wie in Christus eine und dieselbe Tätigkeit von der zweiten göttlichen Person und der angenommenen menschlichen Natur infolge der hypostatischen Union gesetzt wird. [1]

Ich brauche wohl für einen aufmerksamen Leser nicht noch ausdrücklich zu betonen, daß jene Schlußfolgerungen des Aquinaten deutlich genug beweisen, er habe die Vereinigung des Heiligen Geistes in der Lehre des Lombarden keineswegs im appropriierten Sinne aufgefaßt, und daß sie auf diese Weise uns als ein gewichtiger Beitrag zur Erhärtung unserer Interpretation dienen können.

Nichtsdestoweniger erheischt hier ein anderer Umstand noch eine genauere Aufklärung. Denn es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob der hl. Thomas mit den zuletzt zitierten Worten nicht etwa die Auffassung des Lombarden selbst, sondern eine davon ziemlich verschiedene Meinung anderer in demselben Artikel erwähnter Autoren zurückweisen wolle. Diese sollen nämlich eine nicht vollkommen entsprechende Erklärung, « explanatio » der Lehre des Lombarden gegeben haben. « Ad cujus explanationem », so schreibt der hl. Thomas unmittelbar vorher, « quidam dixerunt, quod sicut lux dupliciter potest considerari : vel prout est in se et sic dicitur lux, vel prout est in extremitate diaphani terminati et sic lux dicitur color, ... ita dicunt, quod Spiritus S., prout in se consideratur, Spiritus S. et Deus dicitur, sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicunt enim, quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis ; ita Spiritus S. solus unit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare. »

P. Stufler meint nun, ich hätte diese « explanatio », die nicht treu den Gedanken des Lombarden wiedergebe, mißverstanden. « Thomas,

[1] « Unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse Personae divinae ; et ideo idem actus numero est Personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicujus sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus S. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus S. nisi per modum, quo Deus operatur in qualibet re. »

so äußert er sich[1], unterscheidet I d. 17 q. 1 a. 1 ganz deutlich die Lehre des *Magisters*, daß die Liebe kein Habitus sei von jener explanatio, die *einige* (quidam) gegeben haben, um sie verständlich zu machen. Tatsächlich behauptet der *Lombarde* nirgends, was jene sagten, daß nämlich der Heilige Geist *allein* sich mit dem menschlichen Willen in spezieller Weise vereinige. »

Wir haben bereits mit durchschlagenden Beweisgründen das gerade Gegenteil davon dargetan und der hl. Thomas schließt seine Divisio primae partis textus mit den Worten: « Circa primum duo facit: primo ostendit caritatem esse Deum, secundo *specialiter* ipsam esse Spiritum S. ibi: *Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est nec Filius, sed tantum Spiritus S., qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur.* » Deswegen hebt der Aquinate mit Nachdruck ohne weiteres hervor, nach dem Magister sei die Caritas nichts anderes als der Heilige Geist, quod caritas non est aliud quam Spiritus S.[2]

Der blinde Eifer für seine vorgefaßte Theorie hat hier unsern Gegner auf eine verhängnisvolle schiefe Ebene geführt, auf welcher er selbst naturgemäß immer tiefer von einem Mißverständnis wieder in ein anderes fallen mußte.

Erstens ist nicht wahr, daß der hl. Thomas die explanatio « einiger Autoren » ganz deutlich von der Lehre des Lombarden im Sinne des P. Stufler unterscheide. Sonst würde er sie wohl sicher nicht eine *explanatio* nennen; denn mit diesem Namen vermag doch keine Mißdeutung bezeichnet zu werden. Was jene Schriftsteller aus eigenem zur Lehre des Lombarden hinzugefügt haben, ist einzig und allein das Gleichnis mit dem Lichte. Sie wollten eben die vorgetragene Ansicht an einer Analogie erläutern und klarmachen. Ob ihnen dies gelungen ist oder nicht und ob der Vergleich passend ist oder nicht, tut nichts zur Sache und ist für unsern Zweck belanglos. Im übrigen wiederholen sie nur die Aufstellungen des Lombarden.

Zweitens ist P. Stuflers eigene Auslegung von der genannten explanatio wirklich ein schlechterdings unbegreifliches Mißverständnis. Er wundert sich zwar darüber, wie ich übersehen konnte, daß jene Autoren ausdrücklich alle Werke Gottes nach außen der ganzen Dreifaltigkeit zuschreiben, wo doch in dem von mir niedergeschriebenen Texte des *hl. Thomas* stehe: « Dicunt enim, quod sicut

[1] A. a. O., S. 411 f.
[2] De Carit. a. 1; II d. 27 expositio textus; III d. 27 q. 2 a. 4 quaest. 4.

Filius univit sibi naturam humanam solus, *quamvis sit ibi* (d. h. in natura humana) *operatio totius Trinitatis,* ita Spiritus S. solus unit sibi voluntatem; *quamvis ibi* (d. h. in voluntate) *sit operatio totius Trinitatis.* — Aber es handelt sich dort ganz gewiß bloß um die schon oben berührte, in der Inkarnationslehre gewöhnliche Unterscheidung der hypostatischen Union, terminative und efficienter betrachtet. Der Sinn jener Worte kann jedenfalls nur sein: Wie der Sohn Gottes allein sich mit der menschlichen Natur vereinigt hat, obwohl in dieser Union (nicht wie P. St. sagt: in natura humana) efficienter die ganze Dreieinigkeit mitwirkte, so gehe auch bloß der Heilige Geist eine besondere Verbindung mit dem Willen des Gerechten ein, obwohl bei dieser Verbindung (nicht: in voluntate) efficienter die ganze Trinität beteiligt sei, um sie nämlich zustande zu bringen. — P. Stufler hingegen urteilt anders, indem er aus dem obigen Satze zu seinem Zwecke das herausliest: « Nur die *unio* mit der menschlichen Natur ist dem Sohne eigen; alles aber, was die zweite göttliche Person in der angenommenen Natur tut, ist ein Werk der ganzen Trinität. Auf ähnliche Weise, meinen sie (jene Autoren), vereinigt sich nur der Heilige Geist mit dem Willen des Gerechten; aber alle Werke des Gerechten, auch der Akt der Liebe, ist eine Wirkung der ganzen Trinität. Gleichwohl aber wird nur der Heilige Geist caritas genannt, weil nur er eine solche besondere unio mit dem Willen hat. »

Drittens hat die Erwiderung, die er dem hl. Thomas infolge der vorausgehenden Mißdeutung unterstellt, einen ausgesprochen monotheletischen Anstrich. Thomas soll nämlich dagegen, wie es P. Stufler dünkt, mit Recht bemerken, « daß diese Meinung unhaltbar sei; denn die menschliche Natur ist mit der zweiten göttlichen Person hypostatisch vereinigt und darum wird jeder Akt der menschlichen Natur, obgleich er von der ganzen Trinität bewirkt wird, von der zweiten Person ausgesagt nach dem Axiom: actiones sunt suppositorum. Aber dies ist nicht der Fall beim Willen eines Heiligen. Mag man sich die unio des Heiligen Geistes mit demselben wie immer vorstellen, so lange sie keine hypostatische ist, bleibt immer das menschliche Suppositum vom göttlichen verschieden und kann man den Liebesakt des Gerechten nicht von der Person des Heiligen Geistes aussagen in dem Sinne, als ob er selbst es wäre, der im Gerechten liebt .... Darum muß man sagen, der Heilige Geist bewirke ihn gemeinsam mit den beiden andern Personen nichts anders als alle übrigen Tätigkeiten der Geschöpfe. »

Nun decken sich aber die Begriffe *gemeinsame* Tätigkeit und *göttliche* Tätigkeit in der Theologie sachlich vollkommen : jede gemeinsame Tätigkeit ist göttlich und umgekehrt. Wenn somit alle Tätigkeiten Christi, auch jene, die er in und vermittelst der menschlichen Natur vollzieht, der ganzen Trinität gemeinsam und infolgedessen göttlich wären, wo bliebe da noch Raum für die von der Kirche definierte Zweiheit der Tätigkeiten und der Willen in Christus ? Eine derartige Deutung verträgt sich überhaupt nicht mit dem katholischen Dogma. Franzelin S. J.[1] urteilt darüber folgendermaßen : « Si dicunt operationes (Christi) esse divinas, consequitur omnia, quae Christus egit et passus est, esse communia toti Trinitati ; divina enim operatio non secus ac natura divina una est in Patre et Filio et Spiritu S. Hoc autem soli theopaschitae pessimi haeretici sed consequentia optima asserere ausi sunt. »

Selbstverständlich lehrt der hl. Thomas über die Tätigkeit Christi das formelle Gegenteil davon, was ihm P. St. in den Mund legt : « Alia est operatio humana, in qua Pater et Spiritus S. *non* communicant nisi secundum acceptationem misericordiae suae, et alia est eius operatio, inquantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus S. »[2]

P. St. hat nicht beachtet, daß jene Regel : In Deo omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio — eine Ausnahme hat, und zwar in der hypostatischen Union. Diese Außerachtlassung hat sich schwer gerächt.

Ferner besagt der Grundsatz : Actiones sunt suppositorum, in der Christologie etwas mehr, als daß gemeinsame Werke der ganzen Dreieinigkeit von Christus wegen der hypostatischen Union nur ausgesagt werden. Wir hätten ja in einem solchen Falle nach dem theologischen Sprachgebrauch bloß eine Appropriation, insoweit etwas allen Personen Gemeinschaftliches in spezieller Weise nur für eine Person in Anspruch genommen und ihr zugeeignet wäre.

Schließlich muß man sich fragen : Gegen wen sollte der hl. Thomas jenen Tadel richten, daß der Liebesakt des Gerechten nicht von der Person des Heiligen Geistes in dem Sinne ausgesagt werden kann, als ob er selbst es wäre, der im Gerechten liebt ? Es hat doch niemand, weder der Magister noch die andern Autoren, das behauptet. Dem Aquinaten wäre also nach der Deutung St.s eine so arge und handgreifliche ignoratio elenchi unterlaufen, wie wir sie ihm nicht zumuten

[1] De Verbo incarn. thes. 40 ; ed. 2, p. 390.
[2] III q. 19 a. 1 ad 1.

können. Nein, den Fehler hat nicht der hl. Thomas begangen, sondern P. St. hat, durch seine Voreingenommenheit verleitet, dies alles vom ersten Anfange bis zum letzten Ende geradezu auf den Kopf gestellt.

Eine Bestätigung unseres Kommentars, wenn es einer solchen noch bedürfte, finden wir in Albertus M. Wir geben hier einfachhin seine Kritik[1] im Originaltexte, um jeden Verdacht einer absichtlichen Entstellung oder Umdeutung auszuschließen, wieder, mit Weglassung dessen, was sich auf die schon oben erwähnte, wenig sachgemäße Analogie mit dem Lichte bezieht. « Hic sunt », schreibt der Lehrer des hl. Thomas in ähnlicher Weise wie dieser selbst, « quaedam absurditates dictae a quibusdam : concedunt enim cum Magistro, quod caritas, qua diligimus Deum et proximum, sit increata ; sed quia, ut supra adductae rationes probant, ipsa sit Spiritus S., quod *etiam Magister* nititur probare in littera, ideo dicunt, quod Spiritus S. est caritas illa .... Hanc unionem cum creatura rationali dicunt, licet sit *operative* trium Personarum, quia omnes simul operantur eam, tamen sibi et in se *unitive* (= terminative) non esse *nisi* Spiritus S., non Patris neque Filii ; sicut etiam Filius univit sibi naturam nostram et *ipsam unionem fecerunt* communiter et indivisibiliter *tres* Personae, sed sibi et in se non univit naturam nostram *nisi* Filius .... Sicut ergo communiter fere omnes meliores concordant, contradicendum est Magistro in ista parte et dicendum, quod caritas, qua habitualiter diligimus Deum et proximum, *non est Spiritus S.*, sed Spiritus S. *appropriate, non proprie* est caritas, qua effective diligimus Deum et proximum : hoc enim efficiunt in nobis communiter Pater et Filius et Spiritus S., licet *appropriate* Spiritus S., quia ipse est proprie caritas et sic est *exemplar* nostrae caritatis .... Et haec unica solutio aptatur omnibus auctoritatibus in littera adductis. »

Nachdem wir auf diese Weise die von P. St. erhobenen Einwendungen gegen unsere Auffassung erledigt haben, können wir zum Beweisverfahren des hl. Thomas zurückkehren.

Weil durch die hypostatische Verbindung die menschliche Natur in die Einheit und Gemeinschaft des göttlichen Seins der zweiten Person aufgenommen ist und daher wirklich eine Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Gottessohne zu einer Person statthat, so kann ein und derselbe Akt von der zweiten Person (als principium quod) und der angenommenen geschaffenen Natur (als principium quo)

[1] I d. 17 a. 1.

hervorgehen. Da aber die Verbindung des Begnadigten mit dem Heiligen Geiste durchaus nicht als eine hypostatische Vereinigung zu einer Person anzusehen ist, so ist es undenkbar, daß der Gerechte und der Heilige Geist als die dritte Person der Dreifaltigkeit eine und dieselbe Handlung auszuüben vermöchten, insofern nämlich die Tätigkeit ihre Einheit oder ihre Verschiedenheit dem Suppositum verdankt, d. h. zwei verschiedene Personen können nicht einen und denselben Akt setzen. « Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus Sancti nisi per modum, quo *Deus* operatur in qualibet re » — außer man nimmt die Bewegung des Heiligen Geistes im appropriierten Sinne als die der ganzen Dreieinigkeit gemeinsame motio divina.

Die Lehre des Lombarden würde darum folgerichtig zum concursus mere simultanens führen, wie ihn die Molinisten in der Lehre vom Einflusse Gottes auf die Geschöpfe verteidigen. Diese Ungereimtheit macht der hl. Thomas in seinem indirekten Beweise geltend, um die Unhaltbarkeit der Ansicht darzutun. Die Widerlegung ruht ja allenthalben auf indirekten Beweisen, indem die apagogische Demonstration (ducens ad impossibile) uns zeigen soll, daß die ernste Annahme des zu widerlegenden Satzes notwendig zu Widersprüchen mit einer anerkannten Wahrheit führen müßte.

Nie habe ich aber behauptet, daß der Magister jenen Irrtum der Molinisten, den der Aquinate durch die Art und Weise seiner Widerligung *zum voraus* verurteilt hat, lehre, wie mir P. St. dies unterschiebt. Deswegen ist auch sein Gegenbeweis (412 ff) mir gegenüber zwecklos. Mit gleichem Rechte könnte mir jemand vorhalten, ich lasse den Lombarden die hypostatische Union der Kreatur mit dem Heiligen Geiste lehren, da ich soeben einräumte, nach dem hl. Thomas wäre die von ihm bekämpfte Meinung bloß unter der Voraussetzung einer solchen hypostatischen Vereinigung aufrechtzuerhalten.

Ich halte sodann jene Aufstellung des hl. Thomas : « cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus Sancti nisi per modum, quo Deus operatur in qualibet re » — für die Grundlage des ganzen Gegenbeweises wider den Magister, und zwar von entscheidender Bedeutung auch für de Carit. a. 1 und II-II q. 23 a. 2. Nach meiner Überzeugung muß man diesen Leitstern fest im Auge behalten, will man hier nicht vom Pfade der Wahrheit abweichen.

An diesen zwei letzten Stellen ließ der hl. Thomas den ganzen auf der aristotelischen Definition der sittlichen Tugend aufgebauten Beweisgrund fallen und er tat dies, wenn ich nicht irre, deshalb, weil man ihm, um seiner Argumentation die Spitze abzubrechen, leicht erwidern konnte, alles, was er der Gottesliebe als einem geschaffenen Habitus zuschreibe, vermöge die davon sachlich unterschiedene heiligmachende Gnade zu leisten, wie er es selbst mit den Worten anzudeuten scheint: « non potest intelligi, quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate *et gratia informante ipsam* »; die rechtfertigende Gnade scheine mithin zu genügen, um sowohl im Menschen die wahre Gerechtigkeit und den Stand der Gotteskindschaft mit der Anwartschaft auf die himmlische Erbschaft zu begründen, als auch um dadurch seinen Werken die Verdienstlichkeit für das ewige Leben zu verleihen.

Wir lassen die Frage, warum der hl. Thomas seinen Beweis später teilweise umgeändert hat, dahingestellt sein; Tatsache aber ist, daß er seiner Widerlegung eine andere Basis zugrunde gelegt hat, um zu zeigen, wie der Liebesakt des Gerechten vom Standpunkte des Lombarden aus nicht verdienstlich wäre.

Die Grundlage bildet eben der genannte Satz, die Tätigkeit leite ihre Einheit und Verschiedenheit vom Suppositum ab; deswegen könnte unmöglich ein und derselbe Akt zugleich vom Begnadigten *und* dem Heiligen Geiste als der dritten göttlichen Person hervorgebracht werden und somit wäre man gezwungen, den Liebesakt entweder *nur* dem Heiligen Geiste oder aber *nur* dem Menschen zuzuschreiben. Keines von beiden jedoch kann man füglich zugeben: jenes nicht, denn sonst wäre der Liebesakt kein actus voluntarius, dazu wird nämlich gefordert, daß der Wille selbst die Tätigkeit setzt oder, was einerlei ist, daß der Akt aus einem innern Prinzip hervorgeht; dieses aber wieder nicht, weil in einem solchen Falle der Akt nicht übernatürlich und darum nicht verdienstlich wäre.

Dies ist jene so oft erwähnte, aber andererseits nicht leicht verständliche Disjunktion im Artikel de Caritate: « Si actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus Sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum. »

Der Liebesakt muß also aus einem innern Prinzip hervorgehen oder, mit andern Worten, muß ein Willensakt sein; denn hätte die

Tätigkeit *nur* in einem äußern Prinzip ihre Ursache, so wäre sie jedenfalls kein actus voluntarius. Damit aber der Akt auch übernatürlich und verdienstlich werde, muß zum Willen eine innere, vervollkommnende Ergänzung hinzukommen, wodurch der Wille zu einer Tätigkeit höherer Ordnung, die sein natürliches Leistungsvermögen übersteigt, befähigt wird. Dieses zum Willen hinzutretende und die übernatürliche Erhebung des Willens bewirkende Prinzip ist der eingegossene Habitus der Caritas.

Wie aber P. St. jene Worte auslegt, soll der hl. Thomas hiemit die von ihm verteidigte, himmelweit verschiedene Theorie zum Ausdruck gebracht haben. Der Aquinate, so lautet seine Behauptung, setzt dem Magister « folgendes Dilemma entgegen : entweder bewegt der Heilige Geist den Willen nur äußerlich durch einen Impuls oder durch ein inneres Prinzip. Das erste ist unmöglich, weil eine Bewegung des Willens von außen ohne inneres Prinzip der Natur des Willens widerspricht ; das zweite ist ausgeschlossen, weil der Wille, solange er durch den eingegossenen Habitus kein inneres übernatürliches Prinzip besitzt, nur einen natürlichen Akt setzen kann, während doch der Akt der caritas übernatürlich ist » (414). — Den gleichen Gedanken kleidet er in seinem Werke (S. 209 und 359) in folgende Worte : « Si Spiritus S. voluntatem sine habitu supernaturali ad actum caritatis moveret, aut eam moveret mediante principio interno mere naturali, i. e. mediante naturali inclinatione in bonum universale, et tunc actus caritatis non excederet facultatem naturae, quod sine haeresi affirmari nequit ; aut eam moveret impulsu physico supernaturali vel per praemotionem supernaturalem, et tunc actus non esset voluntarius, quod repugnat. »

Das Fatale ist aber dabei, daß sich vom besagten Dilemma nicht einmal die leiseste Andeutung oder irgend welche Spur weder hier noch irgendwo anders im hl. Thomas vorfindet. Es wurde bloß vom P. St. zu dem Zwecke aufgestellt und dem Aquinaten unterschoben, um dann aus jener willkürlichen und haltlosen Aufstellung ohne jede Mühe seine selbstgebildete, hinfällige Theorie als Lehre des hl. Thomas zu erweisen.

P. St. wirft mir aus Mißverständnis vor[1], ich verstehe unter dem Ausdrucke *bewegen* beim hl. Thomas immer die praemotio physica, während ich demselben Ausdrucke beim Lombarden die Bedeutung eines concursus simultanens unterlege ; das sei zum mindesten sehr

[1] Zeitschrift für kath. Theologie 1924, S. 413.

auffallend. — Tatsächlich ist aber er selbst in den Fehler gefallen, den er mit Unrecht an mir rügt. Er faßt ein und dasselbe Wort « motio » desselben Autors in demselben Satze in verschiedenen Bedeutungen auf. In der Argumentation des hl. Thomas gegen den Magister : Si actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed *ex motione* Spiritus S., sequetur alterum duorum etc., nimmt P. St. diese *motio* zuerst in der Bedeutung der Verleihung und Erhaltung des natürlichen Tätigkeitvermögens mit Ausschluß einer wirklichen Bewegung, im zweiten Gliede seiner Disjunktion aber versteht er darunter wiederum die praemotio supernaturalis. Wo macht denn Thomas diese Unterscheidung ? Ganz gewiß nirgends ; aber ohne sie hätten wir freilich auch nicht eine solche Mißdeutung der vom hl. Thomas vertretenen Lehre. [1]

Später (421) genügt unserem Gegner nicht einmal das einfache Dilemma ; er müßte es schon zu einem Trilemma erweitern. Da ich bei meinem Einwurf, der hl. Thomas verlange den Habitus der Caritas nicht unbedingt dazu, um einen übernatürlichen Akt zu ermöglichen, sondern bloß dazu, um denselben Akt prompte et delectabiliter und als einen für das ewige Leben verdienstlichen Akt zu setzen, auf die Worte des Aquinaten : « esset actus iste imperfectior actibus *naturalibus* et actibus aliarum virtutum » (II-II q. 23 a. 2), hingewiesen und hiezu bemerkt habe : nota bene, non dicit *impossibilis*, sed imperfectior, entgegnet mir P. St. : « Gewiß wäre ohne den eingegossenen Habitus ein Akt der Liebe Gottes möglich. Aber derselbe wäre ein actus imperfectior aus dem Grunde, weil er nur *natürlich* (von ihm unterstrichen) wäre. » — Also der Liebesakt wäre aus dem Grunde ein unvollkommenerer Akt als selbst die *natürlichen* Akte, weil er nur *natürlich* wäre. Da hört sich doch alles auf ! Ein solcher Schluß bleibt durchaus unverständlich, außer man sagt : P. St. ist derart in den Bann der eigenen Voreingenommenheit geraten, daß er überall bloß seine vorgefaßte Idee sieht und alles übrige mit Gewalt in die Form dieser Idee hineinzwängt.

Ich überlasse nach all den bisher gemachten Erwägungen ruhig dem Leser das Urteil über die Worte, mit welchen P. St. seine Kritik

[1] Nur nebenbei wollen wir bemerken, daß P. St. bisher noch nicht den Beweis erbracht hat, weder für seine Behauptung, eine Bewegung des Willens durch eine praemotio physica sei nach dem englischen Lehrer unmöglich, noch für die andere, nach dem hl. Thomas könne Gott den Willen zu *übernatürlichen* Akten *nur* durch Eingießung von Habitus bewegen.

gegen meinen Artikel schließt : « Wir haben hier wieder ein eklatantes Beispiel, welche Mißdeutungen der klare Text des hl. Thomas von jenen erfährt, die um jeden Preis in ihm eine praemotio physica finden wollen » (414).

Oben haben wir gehört, daß sich nach Thomas der Liebesakt, zu dem bloß der Heilige Geist den menschlichen Willen bewegte, lediglich unter Voraussetzung einer hypostatischen Union des Begnadigten mit dem Heiligen Geiste begreifen ließe, weil sonst zwei Hypostasen nicht eine gemeinschaftliche Handlung auszuüben vermögen. Da könnte aber jemand einwenden, auch zwei Supposita würden imstande sein, eine und dieselbe Tätigkeit hervorzubringen, wenn das eine Suppositum als Haupt- und das andere nur als Instrumentalursache dabei wirkte, wie z. B. der Künstler und das Werkzeug.

Auf diese mögliche Einrede gibt uns der hl. Thomas im zweiten Argumente oder, besser gesagt, im zweiten Teile des ersten Argumentes eine Antwort. Selbst angenommen (dato, non concesso), so folgert er, daß der Willensakt *ausschließlich* durch eine äußere Ursache zustande kommen könnte, wäre doch ein solcher Akt keineswegs verdienstlich ; denn wäre der Mensch als *bloße* Instrumentalursache tätig, *nur insoweit* er von einem äußern Prinzip dazu bewegt wird, so fehlte ihm bei seinen Wollen die notwendige Freiheit [1] und könnte darum von Verdienstlichkeit keine Rede sein [2].

Dasselbe und nichts anderes lehrt auch Bannez in seinem Kommentar zu II-II q. 23 a. 2. P. St. [3] führt ihn aber (« inventorem

[1] In II-II q. 23 a. 2 gebraucht der hl. Thomas den Ausdruck *actus voluntarius* in zweifachem Sinne : zuerst für den *Willens*akt überhaupt, mag er frei oder notwendig sein, dann aber für den nicht bloß willigen, sondern *frei*willigen Akt. Unzulässig ist deshalb der Schluß St.s (Z. f. k. Th. 1925, S. 75) : « Es genügt also nach *Thomas* zur ratio voluntarii nicht, daß der Wille selbst den Akt der Liebe setzt, aber nur insofern er vom Heiligen Geist durch eine praemotio bewegt wird, in der Weise, wie das Beil das Holz selbst spaltet, insofern es vom Handwerker bewegt wird ; es wird vielmehr erfordert, daß er durch den Habitus ein inneres Prinzip habe, vermöge dessen er aus sich und von innen heraus ohne jeden weiteren Impuls in Tätigkeit übergehen kann. » Ja, nach Thomas kommt das voluntarium in einem weiteren Sinne auch den Tieren zu, obwohl sie nicht einmal den Willlen besitzen (I-II q. 6 a. 2).

[2] Si anima non agit actum caritatis *per aliquam formam propriam*, sed *solum* secundum quod est mota ab exteriori agente, sc. Spiritu S., sequetur, quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum *tantum ;* non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere ; et ita non poterit esse meritorius.

[3] Eph. Theol. Lov. 1926, p. 210.

praedeterminationis physicae ») als Zeugen für seine Deutung an. Wahrlich, er konnte sich keinen schlechteren Gewährsmann wählen.

Das einzige, was man zugeben muß, ist dies : die Beweisführung des hl. Thomas kann auf Wahrheit Anspruch erheben und Geltung haben nur unter der Bedingung, daß wir die Bewegung des Heiligen Geistes nicht im appropriierten Sinne verstehen, weil im entgegengesetzten Falle die Ansicht des Aquinaten jeder Begründung entbehrte und sogar in offenbarem Widerspruche mit seiner sonstigen Lehre stünde.[1] Warum sollte sonst der actus caritatis ein actus non voluntarius, violentus und ausschließlich a principio extrinseco sein ? Wie würde daraus folgen, daß die Seele diesen Akt bloß als *reine* Instrumentalursache hervorbringe (quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum *tantum*), was Bannez so sehr mit Recht betont, obgleich Thomas ausdrücklich gesteht, die Kreatur könne mit Gott in einer und derselben Tätigkeit nur nach Art einer Instrumentalursache mitwirken (« sicut cooperatur instrumentum artifici, a quo movetur », l. c.), insofern es sich nämlich um die physische, subjektive Bewegung des Willens durch Gott handelt ? Wie käme der hl. Thomas zu jener sonst unbegreiflichen Disjunktion : sequetur alterum duorum : vel quod actus voluntatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle ; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum ? Wie soll man sonst jene Aufstellung des Aquinaten richtig erfassen, die alles das schon im Keime in sich enthält und sich bereits in I d. 17 q. 1 a. 1 vorfindet : cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis *et* Spiritus Sancti nisi per modum, quo *Deus* operatur in qualibet re ? Es sind lauter Fragen, die der Lösung harren und sich mit bloßem Schweigen über die darin vorhandene Schwierigkeit nicht erledigen lassen.

Weder P. Schultes[2] noch A. D'Alès[3] haben diesen Umstand in ihrer Kritik berührt, geschweige denn aufgeklärt, und doch dreht sich der diesfallsige Streit insbesondere, wenn nicht allein, um jene Frage. Ebenso liegt es auf der Hand, daß der Lösungsversuch von P. Lange S. J. vollständig mißlungen ist, wenn er[4] schreibt : « De Car. a. 1 bekomme

[1] Vgl. z. B. die einleuchtende Darstellung und die genaue Unterscheidung zwischen der praemotio und dem concursus mere simultanens im Opusc. contra errores Graecorum c. 23.

[2] « Div. Thom. » 1924, S. 183 ff. und 1925, S. 468 ff.

[3] Eph. Theol. Lov. 1925, p. 548 sqq.

[4] Theol. Rev. 1924, Sp. 351.

ich den Eindruck, als ob Thomas sich gleichsam versuchsweise allzu kühn vorwagt, um sich nötigenfalls in die rückwärtigen stärkeren Schanzen zurückziehen zu können. » Der hl. Thomas dürfte wohl nicht vom Anfang bis zum Ende seiner Lehrtätigkeit sich in einem so sonderbaren Zustande der Unentschlossenheit, was das Urteil über gerade diese Streitfrage betrifft, befunden haben.

Nachdem der hl. Thomas mit seinem ersten Argumente die Lehre des Lombarden abgelehnt hat, beweist er dann noch, daß die Caritas kein vorübergehender Einfluß Gottes ist, sondern ein übernatürlicher Habitus, eine eingegossene Tugend sein muß, damit der Liebesakt prompte et delectabiliter gesetzt werde. Das ist ja der Grund, den der Aquinate überall für die Notwendigkeit der erworbenen und übernatürlichen Tugenden anführt [1]. Weil aber dieser Lehrpunkt keine besondere Schwierigkeit bietet, brauchen wir uns auch nicht länger dabei aufzuhalten.

Wir schließen, und hoffen zuversichtlich, das unserer Untersuchung gesteckte Ziel vollkommen erreicht zu haben. Das Ergebnis der vorliegenden Abhandlung ist der Nachweis von folgenden zwei Schlußsätzen, durch welche der erste Artikel de Caritate in sein volles Licht tritt :

1. Der Lombarde versteht unter der Caritas nur den Heiligen Geist im Unterschiede von Vater und Sohn.

Und 2. der hl. Thomas führt von hier ausgehend seine Beweisgründe gegen den Magister ins Feld, so daß seine Widerlegung bloß unter dieser Voraussetzung richtig erfaßt werden kann.

[1] Vgl. z. B. II d. 27 a. 1 ; de virt. in comm. a. 1.

Der Meßritus.

Von Dr. Gebhard ROHNER, a. Regens.

—

III. Die heilige Wandlung.

(Fortsetzung.)

Der Priester betet weiter und beginnt das erste Gebet nach der heiligen Wandlung :

8. « *Unde et memores.* » Zum richtigen Verständnisse dieser Gebete müssen *drei wichtige Bemerkungen* vorausgehen.

a) Die Gebete *nach* der Wandlung könnten dem Wortlaute und Inhalte nach ebensogut *vor* der Wandlung stehen. Sie drücken nämlich, wie die meisten Gebete vor der Wandlung, unsere « fides et devotio » aus ; aber da sie nun in Wirklichkeit *nach* der Wandlung gebetet werden, so haben sie eine andere Beziehung zum heiligen Kreuzesopfer ; ähnlich wie z. B. die Kreuzeszeichen *vor* und *nach* der Wandlung an und für sich gleich sind ; aber doch ist, wie früher erwähnt wurde, der Sinn und die Bedeutung derselben *nach* der Wandlung eine andere.

b) Beim heiligen Meßopfer ist es ähnlich wie bei allen übrigen Sakramenten. Die Zeremonien und Gebete z. B. *vor der Taufe* zeigen an, was durch die Taufe im Täufling geschehen *wird;* die Zeremonien und Gebete *nach der Taufe* aber, was im Täufling *geschehen ist* und gewirkt worden ist, und bitten und erflehen, daß die Wirkungen *dauernd* bleiben, beharrlich seien bis zum ewigen Leben. So ist es auch bei der heiligen Meßfeier. Die Zeremonien und Gebete *vor* der Wandlung sagen, was durch die Wandlung in uns *geschehen wird* und was wir « ex opere operato » zu erlangen wünschen. Die Zeremonien und Gebete *nach* der Wandlung verkünden, was durch die Wandlung in uns *geschehen ist,* und bitten, daß diese Wirkungen in uns bleiben, ja bleiben bis zur ewigen Verklärung. Sie wollen die Gnaden der Wandlung uns klarer und deutlicher zum Bewußtsein kommen lassen, dieselben vermehren, bestärken, vertiefen und dauerhafter machen, dadurch, daß wir neuerdings unserem Glauben und unserer gottfreudigen Hingabe Ausdruck verleihen.

c) Wir müssen uns *klar* sein, warum die heilige Kirche im Heiligen Geiste *sogleich* nach der Wandlung ausdrücklich an die *Auferstehung* und *Himmelfahrt* Christi erinnert. Warum denn? Dadurch soll uns eine entscheidende große Wahrheit verkündet werden. Durch den Tod Christi sind wir erlöst worden; durch den letzten Tropfen seines kostbaren Herzblutes hat der Heiland die Sündenschuld aller Menschen bezahlt. Gut! Aber woher wissen wir, daß der himmlische Vater diese Sühne wirklich angenommen hat? *Das wissen wir nur durch die Auferstehung und Verklärung Christi.* Die Auferstehung des Erlösers ist das große göttliche Unterpfand, die göttliche Urkunde, daß wir alle durch Christi Kreuzestod erlöst sind, die göttliche Versicherung, daß der himmlische Vater *unsere* Sühne angenommen hat.

I. So haben es die heiligen Apostel, nachdem sie den Heiligen Geist empfangen hatten, beständig gepredigt, z. B. der hl. Petrus: « Jesus von Nazareth .... habt ihr durch die Hände der Sünder ans Kreuz geheftet .... diesen Jesus hat Gott auferweckt; des sind wir alle Zeugen .... So wisse denn das ganze Haus Israel unfehlbar gewiß, daß Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Christus und auch zum Herrn gemacht hat. »[1] Also wodurch ist verkündet, daß Jesus, der Gekreuzigte, der Erlöser und der Herr der Welt sei? Durch die Auferstehung von den Toten. Die Auferstehung Christi ist stets der Hinweis und der Beweis, durch den die Apostel *unsere* Erlösung durch den Kreuzestod Christi und deshalb die Vergebung der Sünden bekräftigen.[2]

II. Wie bestimmt und klar verkündet der hl. Paulus diese Wahrheit den Gläubigen von Korinth! « Ist Christus nicht auferstanden, so folgt, daß unsere Predigt vergeblich ist, vergeblich auch euer Glaube », d. h. dann predigen wir vergeblich und ihr glaubt vergeblich, daß « Christus für unsere Sünden gestorben ist, wie geschrieben steht, daß alle gerechtfertigt werden .... durch die Erlösung, die in Christo Jesu ist. » « Ist Christus nicht auferstanden, dann ist euer Glaube vergeblich; *ihr seid noch in euren Sünden.* »[3] In der Tat! Wenn

[1] Act. 2, 22 ff.: « Jesum Nazarenum .... per manus iniquorum affligentes interemistis .... hunc Jesum resuscitavit Deus, cuius omnes nos testes sumus .... Certissime sciat ergo omnis domus Israel, quia et Dominum eum et Christum fecit Deus. »

[2] Act. 2, 37, 38; 3, 15, 16; 4, 10; 5, 30, 31.

[3] I. Corinth. 15, 14 et 17: « Si Christus non resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra .... Si Christus non resurrexit, vana est fides vestra; *adhuc enim estis in peccatis vestris.* »

Christus nicht von den Toten auferstanden ist, wenn er also den Tod nicht überwunden hat, dann ist die Sünde noch nicht besiegt; denn der Tod ist die Folge und die Strafe der Sünde. Vergeblich glauben wir daher, daß Christus durch seinen Tod am Kreuze uns von den Sünden erlöst habe. Ferner, ist Christus nicht von den Toten auferstanden, dann ist die Hölle nicht besiegt. Als Christus am Kreuze starb, jubelten die Feinde Christi und die ganze Hölle, als hätten sie gesiegt. Christus war am Kreuze gestorben in furchtbarster Schmach, inmitten zweier Mörder, als wäre er der schlimmste von ihnen. Erst durch seine Auferstehung hat er die Hölle und den Tod und die Sünde endgültig besiegt. Wohl hat Christus am Kreuze mit lauter Stimme gerufen: « Es ist vollbracht » (Joh. 19, 30); aber die Antwort darauf gab der himmlische Vater *für die ganze Welt* erst am Ostermorgen; als er Jesum von den Toten erweckte, da *mußten* seine Feinde und die Hölle beschämt erkennen, daß sie besiegt seien.

Christus ist auferstanden; also sind wir erlöst in Christo.

III. Das ist darum der Freudenruf der heiligen Kirche am Ostertage, wenn sie den Glauben an Christi Auferstehung verkündet. Durch das « Alleluja » ruft sie nichts anderes uns zu als: « Freuet euch; denn wir sind erlöst in Christo Jesu; er ist ja von den Toten auferstanden. » So ist die Auferstehung Christi die Vollendung unserer Erlösung; nicht als ob er durch seine Auferstehung noch eigentlich « *verdient* » hätte; aber ohne dieselbe wäre sein Tod am Kreuze für die Welt umsonst gewesen. « Das ist der Tag, den Gott gemacht »[1], so singt die Kirche *erst am Ostertage,* nicht schon am *Karfreitage; denn diesen haben wir durch unsere Sünden gemacht.*

IV. Was folgt daraus? Nicht etwa, was Luther daraus schloß: « Also können wir nicht mehr sündigen, d. h. wir können tun, was wir wollen, es ist keine Sünde; wir brauchen nur zu glauben, daß wir erlöst sind. » Nein; denn wir sind wohl erlöst *in Christo Jesu;* aber *in uns* ist die Erlösung noch nicht vollendet. Das müssen wir doch jeden Augenblick fühlen. *Unsere* Erlösung hat durch die Taufe erst *begonnen.* Da sind wir Christo einverleibt worden. Dieses « Hineinwachsen » in Christus muß das ganze Leben hindurch fortgesetzt werden durch *lebendigen* Glauben und durch die Sakramente des Glaubens. Durch die heilige Taufe sind wir aber auch mit dem *Auferstandenen*

[1] Ps. 117, 24: « Haec dies quam fecit Dominus. » Vergleiche die Liturgie der Osterwoche!

in lebendige Gemeinschaft getreten und dadurch haben wir nun die *unfehlbar sichere Hoffnung* und Zuversicht, daß wir mit Christus, dem auferstandenen Erlöser *leben*, d. h. daß wir beständig hinreichende Gnaden erlangen zum Kampfe gegen das Böse und zur Ausübung aller notwendigen Tugenden, auch die Gnade der endlichen Beharrlichung bis zur ewigen Verklärung mit Christus dem Verklärten. So belehrt uns der hl. Paulus : « Wenn wir mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir zugleich mit Christus (ewig) leben werden ; da wir wissen, daß Christus, nachdem er von den Toten auferstanden ist, nicht mehr stirbt, der Tod nicht mehr über ihn herrschen wird ; denn da er der Sünde gestorben, ist er einmal gestorben, und da er lebt, lebt er für Gott (d. h. ewig und unsterblich). Also sollt auch ihr dafür halten, daß ihr zwar der Sünde abgestorben seid, aber für Gott lebet in Christo Jesu (dem Auferstandenen). »[1] Dazu gibt der hl. Thomas folgende Erklärung : « Derjenige, der in Christo dem Sterbenden mitgestorben ist, lebt zugleich mit dem Auferstandenen. Christus aber ist so von den Toten auferstanden, daß er niemals mehr sterben wird, also lebt derjenige, der der Sünde abgestorben ist, so mit Christus dem Auferstandenen, *daß er die Macht, die Gnade hat, niemals mehr zur Sünde zurückzukehren.* »[2]

Die Auferstehung Christi *bewirkt* also, daß wir ein solches Maß von Gnade erlangen, um vor dem Rückfalle in die schwere Sünde uns zu bewahren. Wer also durch Mißbrauch des freien Willens wieder schwer sündigt, nachdem er in der Taufe Christo dem Auferstandenen einverleibt worden ist, der reißt sich mit Gewalt von der Vereinigung mit Christus los. Nein ! Wer mit Christus auferstanden ist, darf nicht mehr zur Sünde zurückkehren, sondern muß — wie Christus — in Gottähnlichkeit, in Tugend und Gottesliebe leben. Die Auferstehung Christi besagt Unsterblichkeit, ewiges, unvergängliches Leben in Gott. Daher verlangt das « Mitauferstandensein mit ihm » *beharrliche*, unvergängliche, unzertrennliche Vereinigung mit Christus. Die Auferstehung Christi *bewirkt* in uns die unfehlbar sichere Hoffnung auf den Heiligen

[1] Rom. 6, 8 : « Si mortui sumus cum Christo, credimus quia simul et vivemus cum Christo : scientes quod Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur. Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel : quod autem vivit, vivit Deo etc. »

[2] St. Thom. ad Rom. VI. Lectio II : « Ille qui Christo morienti commoritur, simul convivit et resurgenti. Christus autem sic resurrexit a mortuis, tamquam nunquam de caetero moriturus : ergo ille qui mortificatus est peccato, sic Christo resurgenti convivit *quod habet facultatem nunquam de caetero ad peccatum redeundi.* »

Geist, daß wir in allen Kämpfen und Gefahren *beharrlich* bleiben, und zwar — in der Osterfreude Christi — *freudigen Herzens beharrlich kämpfen*, beharrlich die Welt überwinden, uns selbst verleugnen und geduldig das tägliche Kreuz mit Christus tragen, bis wir als Lohn mit ihm, dem Verklärten, die ewige Verklärung erlangen. — So der hl. Thomas in seiner unvergleichlichen Abhandlung über die Auferstehung Christi, besonders III q. 56. Auch die ganze Liturgie der österlichen Zeit verkündet wunderschön diese entscheidende Wahrheit über die Wirkung der Auferstehung Christi in uns. —

Zusammenfassend haben wir also zu merken :

a) Die Auferstehung und Verklärung Christi ist die göttliche Urkunde, daß Gott das Kreuzesopfer als Sühne für uns angenommen hat, daß wir also *in Christo* erlöst sind.

b) Die Auferstehung Christi *bewirkt in uns* die unfehlbar sichere Hoffnung auf hinreichende Gnade für das irdische Leben, bewirkt die Beharrlichkeit bis zur ewigen Verklärung.

Wenn wir nun glauben, daß das heilige Meßopfer ein und dasselbe Opfer ist wie das Opfer am Kreuze, dann muß in der *Feier* des Kreuzesopfers, in der heiligen Messe, diese wichtige Wahrheit ausgedrückt sein. Es ist dies wirklich der Fall. Unmittelbar nach der heiligen Wandlung will die heilige Kirche in uns den Glauben erneuern, daß durch die Verwandlungsworte (vi verborum) das Leiden Christi gegenwärtig gemacht ist, aber in Kraft der unzertrennlichen Vereinigung (vi concomitantiae) auch der auferstandene und verklärte Erlöser im heiligen Sakramente verborgen und in uns wirksam ist durch Überfülle der Hoffnung auf beharrliche Wirkung des Heiligen Geistes.

Die Erklärung der drei Gebete *nach* der Wandlung möge es zeigen.

« *Unde et memores* » : dieser Ausdruck schließt unmittelbar an die Worte, mit denen der Priester die Wandlung beschlossen hat : « So oft ihr dies tut, tut es zu meinem Andenken »[1] ; als wollte er sagen : « Getreu diesem Befehle des Herrn wollen wir, deine Diener und dein ganzes heiliges Volk, gedenken sowohl des beseligenden Leidens als auch der Auferstehung von den Toten, ja auch der glorreichen Himmelfahrt deines Sohnes, unseres Herrn. » Da ist besonders zu merken der Ausdruck : « Des *beseligenden* Leidens. » Offenbar denkt die heilige Kirche dabei, daß *sogleich* nach dem Tode Christi seine Seele in die

[1] Nach der Consecr. des heiligen Blutes : « Haec quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis. »

Vorhölle hinabgestiegen ist und den Gerechten des Alten Bundes dort die glückselige « *Frucht* » des Leidens und Sterbens, nämlich die ewige Beseligung, die « visio beatifica » gebracht hat. Vor allem aber will sie mit jenem Ausdrucke uns lebhaft erinnern, daß *wir soeben* in der heiligen Wandlung des Leidens Christi wahrhaft teilhaftig geworden sind, daß auch wir durch dasselbe den himmlischen Vater wirklich versöhnt, unsere Sündenschuld nach Maßgabe der « fides et devotio » bezahlt haben und darum « beglückt » (« beata ») und begnadigt worden sind. Diesem « *Glauben* » gibt die heilige Kirche Ausdruck und nennt deshalb so schön das Leiden Christi « beseligendes » (beata).

Doch noch mehr! Mit der heiligen Kirche glauben wir auch, daß Christus nicht im Tode blieb, sondern von den Toten wieder auferstanden und verklärt in den Himmel aufgefahren und *nun in der heiligen Hostie und im Kelche in ewiger Verklärung gegenwärtig ist.* Wir glauben, daß er auch *für uns* auferstanden ist und daß wir in seiner Auferstehung die sichere Bürgschaft unserer Erlösung haben. *In diesem Glauben* (memores) « *offerimus* praeclarae majestati tuae », *opfern wir* Deiner herrlichen Majestät die reine Opfergabe.

Was soll nun *nach* der heiligen Wandlung der Ausdruck « *Wir opfern* » bedeuten? *In* der Wandlung haben wir ja in und mit Christus das Kreuzesopfer als *unser Opfer* dargebracht. Warum denn nochmals: « Wir opfern? » Wenn dieses Wort *vor* der Wandlung bedeutete: « Mit freudiger Bereitwilligkeit wollen und wünschen wir in das Opfer Christi, in seine Opfergesinnung eingeschlossen zu werden und so lebendigen Anteil zu erhalten am erlösenden Leiden des Herrn in der Wandlung », dann heißt « offerimus », wir opfern, *nach* der Wandlung: « Mit der ganzen Sehnsucht unseres Herzens wollen und wünschen wir, in die reine Opfergabe eingeschlossen *zu bleiben, beharrlichen, bleibenden* Anteil an der heiligen Opfergabe zu haben. Denn, wenn wir *mit* dieser heiligen Opfergabe in der Wandlung den Sühnetod gestorben sind, dann sind wir mit ihr auch wieder auferstanden; ihre Auferstehung ist *jetzt* (hic et nunc) auch unsere Auferstehung. Wenn aber die Auferstehung Christi das göttliche Unterpfand unserer Erlösung ist, dann haben wir *jetzt* durch die verklärte Opfergabe das göttliche Unterpfand oder *die unfehlbar sichere Hoffnung* auf hinreichende Gnade zu allem Guten, auf Beharrlichkeit in der Tugend bis zur ewigen Verklärung. Weil diese Hoffnung durch die Auferstehung des Herrn bewirkt wird, ist es eine *freudige Hoffnung*, ein *freudiges Beharren* im Guten. « Offerimus », wir opfern, heißt also an dieser

Stelle : « Wir opfern *beständig*, wir *bleiben* in der verklärten Opfergabe, wir hoffen auf Beharrlichkeit und ewige Verklärung. »

Dies alles wird noch klarer, wenn wir erwägen, « *wem* » wir *nach* der Wandlung opfern : « *Praeclarae* majestati tuae », Deiner « *herrlichen* » Majestät. Kaum irgend anderswo wird die göttliche Majestät so genannt. Dieser Ausdruck ist wohl das Gegenteil von « tremenda majestas », Majestät, die uns wegen unserer Sünden erzittern macht. Durch die heilige Wandlung ist die göttliche Majestät *versöhnt;* das göttliche Antlitz ist nicht mehr zürnend und finster, sondern sonnig und freundlich und gütig, wie das Antlitz eines liebevollen Vaters, von dem wir alles hoffen dürfen. Ja, « der Gott der Hoffnung » ist so recht der Titel, mit dem wir *nach* der Wandlung Gott benennen dürfen ; wie St. Paulus an die Gläubigen von Rom schreibt : « Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit jeglicher Freude und mit Friede durch den Glauben, auf daß ihr überreich seid an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes. »[1] Das ist's auch, was das Tridentinum vom heiligen Meßopfer lehrt : « Durch dieses heilige Opfer wird bewirkt, daß wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden *in Hilfe zur rechten Zeit.* »[2] Nicht bloß für einen Augenblick bekommen wir die göttliche Barmherzigkeit, sondern der Heilige Geist bewirkt die Gnadenhilfe durch das heilige Meßopfer ganz nach unseren Bedürfnissen im täglichen Leben und Streben, im täglichen Arbeiten und Kämpfen. Doch wenn « *wir* opfern » und die göttliche Majestät gnädig gegen uns stimmen, so müssen wir immerhin eingedenk sein, daß wir *von uns selbst* nichts opfern können, sondern nur *von dem*, was der durch uns erzürnte *Gott uns zuvor gegeben und geschenkt hat ;* deshalb heißt es im Gebete : « De tuis donis ac datis. » Von Deinen Geschenken und Gaben. « So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben. »[3] Diese Wahrheit soll unsere Gesinnung recht demütig machen, aber darum unsere Hoffnung nur stärker ; denn diese kann nie stark genug sein. Darüber will die heilige Kirche uns recht eindringlich belehren durch die fünf Ausdrücke,

[1] Rom. 15, 13 : « Deus autem spei repleat vos omni gaudio et pace in credendo : ut abundetis in spe et virtute Spiritus sancti. »

[2] Trident. Sess. XXII., cap. 2. de Sacrif. missae : « Per hoc sacrificium fieri, ut .... misericordiam consequamur et gratiam inveniamus *in auxilio opportuno.* »

[3] Joh. 3, 16 : « Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. »

mit denen sie *nach* der Wandlung die Heiligkeit der Opfergabe des Altares bezeichnet.

9. « *Hostiam puram, hostiam sanctam* » usw. « die *reine*, die *heilige*, die *unbefleckte* Opfergabe, das *heilige Brot* des ewigen Lebens und den *Kelch des ewigen Heiles.* » Warum wohl diese Häufung von fünf Benennungen desselben Opfers ? Gewiß darum, um die Gläubigen recht lebhaft zu erinnern, daß es sich jetzt *nach* der heiligen Wandlung um die « *verklärten* » Opfergaben handelt, verklärt durch die Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Ohne Zweifel war die Opfergabe auch im Tode am Kreuze rein und heilig wegen der Vereinigung mit der Person des Sohnes Gottes. Aber wodurch ist uns dies bekannt gegeben worden ? Durch die Auferstehung Christi. Am Kreuze war die Opfergabe, der Leib Christi, im Zustande des Sterbens und des Todes. Der Tod hat für uns immer etwas Unreines, Unheiliges, Abstoßendes, Widernatürliches an sich. « Der Leib Christi war zwar im Tode nicht derart aufgelöst, daß er in Verwesung überging ; aber die Trennung der Seele vom Leibe war doch eine Auflösung » [1], also etwas Unvollkommenes, etwas, das in unsern Augen eine Makel bedeutet, eine *Erniedrigung* der menschlichen Natur. Durch die Auferstehung, durch die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele, ist der Leib Christi verklärt, aus dem Stande der tiefsten Niedrigkeit in den Stand der höchsten Vollkommenheit, der unvergänglichen Reinheit, der ewigen Heiligkeit und Makellosigkeit versetzt worden ; *erst durch die Auferstehung* ist der Leib Christi zur Speise geworden, die *ewiges Leben* bewirkt, und das Blut Christi zum Tranke, der *unvergängliches Heil* bringt. So verkünden diese fünf Ausdrücke, daß die Opfergabe auf dem Altare in der Auferstehung und Verklärung gegenwärtig ist und darum auch Auferstehung und Verklärung *in uns* bewirkt, d. h. überreiche Hoffnung auf die Gnade des Heiligen Geistes *jetzt auf Erden* und vollendete Verklärung der Seele und des Leibes einstens in der Ewigkeit. St. Paulus : « Unserer Sünden wegen ist Christus überantwortet worden und um unserer Heiligung (Verklärung) willen ist er auferstanden. » [2] Die *fünf Kreuzzeichen*, welche die fünf genannten Ausdrücke begleiten, bezeichnen darum offenbar die fünf Wunden des

[1] St. Thom. III. 53, 2 ad 1 : « Sicut peccatum est casus a justitia, *ita mors est casus a vita* .... corpus Christi non fuit dissolutum per incinerationem ; ipsa tamen separatio animae a corpore dissolutio quaedam fuit. »

[2] Rom. 4, 25 : « Qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter *iustificationem nostram.* »

verklärten Leibes, welche der Erlöser auch nach der Auferstehung als Zeichen des Sieges über Sünde, Tod und Hölle beibehalten hat. In diese *verklärten Wunden* werden wir eingeschlossen durch das « offerimus hostiam puram ». Sie sind das Zeichen der Auferstehung Christi und darum das große *Unterpfand unserer Hoffnung* auf die Fülle des Heiligen Geistes zum ewigen, glückseligen Leben. – Wenn das « Unde et memores » so seinem tiefen Inhalt nach betrachtet wird, klingt es dann nicht wie eine Aufmunterung zu heiliger Osterfreude ? Wir sind erlöst in Christo Jesu. Wir sind seiner Erlösung von neuem teilhaftig geworden. Wir sind mit Christus auferstanden. Ist es nicht als hörten wir jedesmal nach der heiligen Wandlung, was die heilige Kirche am fünften Sonntag nach Ostern im Introitus der Messe verkündet ? « Tuet kund ein Freudenwort, daß man es höre, Alleluja. Tuet es kund bis an die Grenzen der Erde : Erlöst hat der Herr sein Volk, Alleluja, Alleluja. »[1] Diese *freudige* Hoffnung auf die Wirkung des heiligen Kreuzesopfers in Christi Auferstehung wird noch vermehrt und bekräftigt im folgenden Teile des Gebetes, der beginnt mit :

10. « *Supra quae propitio* » : « Würdige Dich, o Gott, mit gnädigem und gütigem Antlitze auf dieses Opfer herabzuschauen. » Da müssen wir zunächst wieder bedenken, daß dieses Opfer *unser* Opfer ist. Auf das Opfer Christi *als solches* hat Gott schon längst ein für allemal gnädig und gütig herabgesehen ; aber *als unser* Opfer bedarf es noch des göttlichen Erbarmens und kann und darf und soll es Gott immer noch angenehmer werden. Ferner sollen wir merken, daß im Munde Gottes das « gnädig ansehen » so viel bedeutet wie : « gnädig machen », d. h. sein gnädiges Erbarmen um dieses Opfers willen uns mitteilen. Und weil die Kirche *nach* der Wandlung *so* betet, so will damit gesagt sein, Gott möge die Wirkung des heiligen Kreuzesopfers, das in der Wandlung vorgebracht worden ist, durch die Auferstehung Christi *in uns beharrlich* und bleibend machen ; *beharrlich* die Versöhnung mit Gott, daß wir niemals mehr eine schwere Sünde begehen ; *beharrlich* die wirksame Teilnahme an der Reinheit und Heiligkeit, an der Freude und an dem Frieden des Auferstandenen ; mit einem Worte : Gott möge sich würdigen, durch die Verdienste des Kreuzesopfers und durch die Wirkung der Auferstehung Christi uns für immer und in wirksamster Weise *den Heiligen Geist* zu verleihen bis zur ewigen Verklärung, denn

[1] V. Dom. p. Pascha. Introit. (Isaias 48, 20) : « Vocem iucunditatis annuntiate et audiatur, alleluja ; annuntiate usque ad extremum terrae : Liberavit Dominus populum suum, alleluja, alleluja. »

das gütige und gnädige Antlitz Gottes ist der Heilige Geist. Von ihm sagt die heilige Kirche: « Er selber ist die Verzeihung aller Sünden »[1]; ferner: « Der Heilige Geist ist der Spender aller Gaben. »[2] Die Hoffnung auf den Heiligen Geist und auf seine wirksame Leitung und Führung während unseres ganzen Lebens und die freudige Hingabe an den Heiligen Geist bis zur endlichen Beharrlichkeit ist der Inhalt dieses Gebetleins.

« *Et accepta habere.* » Würdige Dich, o Gott, dieses Opfer wohlgefällig zu « behalten ». Diese Worte bitten ganz deutlich, die Wirkung des *verklärten* Opfers möge im Heiligen Geiste beständig in uns bleiben, also ein neuer Ausdruck unserer freudigen Hoffnung auf Beharrlichkeit und Verklärung. Zugleich werden wir durch diese Worte aber auch ernstlich erinnert, daß wir *durch unsere eigene Schuld* die Empfänglichkeit für den Heiligen Geist verlieren, dem Heiligen Geiste widerstreben können. Deshalb sollen wir *demütig* bitten, daß unsere Hoffnung auf den Heiligen Geist und unsere Hingabe an ihn beharrlich sei. Merkwürdigerweise erwähnt im folgenden Teile des Gebetes die heilige Kirche als Vorbild und Beispiel für *unsere freudige Hoffnung* drei Männer aus dem Alten Bunde, nämlich Abel, Abraham und Melchisedech, sie bittet, wie Gott einst die Opfer dieser Männer wohlgefällig aufgenommen habe, so möge er es auch mit unserm Opfer tun. Der hl. Thomas macht sich da den Einwurf und sagt: « Das Opfer des Neuen Bundes ist viel erhabener als die Opfer der Altväter; es ist daher nicht angebracht, daß die Kirche bitte, Gott möge dieses Opfer (auf dem Altare) halten wie das Opfer des Abel, Abraham und Melchisedech. » Er gibt darauf die schöne Antwort: « Obwohl das Opfer des Neuen Bundes *aus sich* allen Opfern der Altväter weit vorzuziehen ist, so waren doch die Opfer der Altväter Gott *sehr angenehm* wegen ihres Glaubens und ihrer Opfergesinnung. Der Priester bittet also, dieses Opfer möge durch den Opferwillen der Opfernden Gott so angenehm sein, wie jene Gott angenehm waren. »[3] Es werden also

[1] Feria III. p. Pentecost. in Postcommunione: « .... quia ipse est remissio omnium peccatorum. »

[2] Hymn. « Veni Sancte Spiritus »: « Veni dator munerum. »

[3] St. Thom. III. 83, 4 ad 8: « Sacrificium novae Legis multo est excellentius, quam sacrificia antiquorum Patrum; inconvenienter ergo sacerdos petit, quod hoc sacrificium habeatur sicut sacrificium Abel, Abrahae et Melchisedech. »

« Ad octavum dicendum, quod licet hoc sacrificium *ex seipso* praeferatur omnibus antiquis sacrificiis, tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo *acceptissima ex eorum devotione.* »

nicht die *äußeren* Opfergaben als solche einander gegenübergestellt, sondern *unser Opfereifer* verglichen *mit der Opfergesinnung jener drei Männer.* Da müssen wir beschämt zurücktreten und durch das Beispiel derselben unsern Opfergeist stärken und vermehren, uns zur freudigen, beharrlichen Hoffnung aufmuntern.

a) In der Tat! *Von Abel* verkündet der Heilige Geist durch den hl. Paulus: « *Durch den Glauben* brachte Abel Gott eine besseres Opfer als Kain dar, und erhielt dadurch das Zeugnis « *gerecht* » zu sein, indem Gott seinen Gaben Zeugnis gab, und mittelst desselben redet der Verstorbene jetzt noch. »[1] An was glaubte Abel? An die « zu hoffenden Dinge » (res sperandae), von denen der hl. Paulus an jener Stelle spricht, durch Gottes Offenbarung wußte Abel, daß sein Opfer ein Vorbild des Opfers Christi sei. *Durch dieses Vorbild* schaute er *im Glauben* vorwärts auf den verheißenen Erlöser, auf dessen blutiges Opfer, aber auch dessen Auferstehung und Verklärung. Aus diesem Glauben ging hervor eine unfehlbar sichere Hoffnung auf die *ewigen* Güter, die der Erlöser bringen werde; ging hervor die freudige Hingabe an Gott und den Erlöser und sein Opfer und seine Verklärung. Durch diesen Glauben ward Abel « *gerecht* » vor Gottes Augen, und redet durch denselben jetzt noch zu uns. Den Vollwert erlangte sein Glaube im Augenblicke des Martertodes, den er um seines Glaubens und seiner Hingabe an Gott willen erlitt. Durch diesen Martertod lebt er in der Geschichte fort, und verkündet uns beständig seinen wunderbar tiefen Glauben, seine starke Hoffnung und seine freudige Hingabe an den kommenden Erlöser, seinen Tod und seine Auferstehung. Dadurch ist er ein mächtig aufmunterndes Vorbild für uns alle, besonders nach der heiligen Wandlung.

b) Von *Abraham* lehrt der Heilige Geist wieder durch den hl. Paulus: « *Im Glauben* hat Abraham, da er geprüft war, den Isaak geopfert, er, der die Verheißungen empfangen hatte, zu dem gesagt worden war: In Isaak soll dir Nachkommenschaft werden. Er dachte, daß Gott mächtig sei, auch von den Toten zu erwecken; weshalb er ihn auch *als Vorbild* (Jesu Christi) wieder erhielt. »[2] Was glaubte

[1] Hebr. 11, 4: « *Fide* plurimam hostiam Abel quam Cain obtulit Deo, per quam testimonium consecutus est esse *iustus*, testimonium perhibente muneribus eius Deo, et per illam defunctus adhuc loquitur. »

[2] Hebr. 11, 18 et 19: « *Fide* obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur et unigenitum offerebat, qui susceperat repromissiones .... arbitrans, quia et a mortuis suscitare potens est Deus; *unde eum et in parabolam accepit.* »

Abraham: Mit bewunderungswürdiger Festigkeit glaubte er an die Verheißung Gottes, er werde der Stammvater eines großen Volkes werden und in einem seiner Nachkommen werden gesegnet werden alle Völker. Er glaubte daher an den kommenden Erlöser und an das ewige Vaterland, das durch diesen den Menschen eröffnet werde, also an die ewige Verklärung durch den Auferstandenen. Aus diesem Glauben entsprang die sichere Hoffnung auf die Erlösung der göttlichen Verheißung und die vollkommene Hingabe an Gott, der vollkommene Gehorsam gegen ihn. Ja, so tief und so stark war seine *gläubige* Hingabe an Gott, daß er « gegen die Hoffnung an die Hoffnung geglaubt hat » [1], und so der Vater vieler Völker, ja « der Vater aller Gläubigen » geworden ist. (Rom. 4, 11.). Das geschah in jenem Augenblicke, als er im Gehorsam gegen Gottes Befehl sich anschickte, seinen Sohn Isaak zu töten. Er erkannte damals im Glauben, daß das Opfer des Isaak ein Vorbild des blutigen Opfers des verheißenen Erlösers sei. Und als Gott durch den Engel den Abraham hinderte, die Hinschlachtung seines Sohnes in der Tat zu vollführen, da ward ihm geoffenbart, daß der kommende Erlöser wohl geopfert werde, aber nicht im Tode bleibe, sondern wieder von den Toten auferstehen werde. Darum sagt der heilige Apostel: « .... weshalb er ihn auch als **Vorbild** (des *Auferstandenen*) wieder erhielt. » (Hebr. 11, 19.). So ist das Opfer Abrahams « *unseres Patriarchen* » nicht bloß ein Vorbild des Kreuzesopfers Christi, sondern auch seiner Auferstehung. Damals ist sein Glaube und seine Hoffnung so fest, so sicher, so verklärt geworden, daß er für alle Zeiten bis ans Ende der Welt als das unvergleichliche Vorbild unseres freudigen Glaubens und unserer beharrlichen Hoffnung gelten wird.

c) Von *Melchisedech* heißt es: « Melchisedech, König von Salem, opferte Brot und Wein; *denn* er war ein Priester Gottes, des Allerhöchsten » [2]; und der hl. Paulus verkündet von ihm im Heiligen Geiste: « Melchisedech, Priester des höchsten Gottes, König der Gerechtigkeit, König des Friedens .... ward dem Sohne Gottes ähnlich gemacht, *und bleibt Priester in Ewigkeit.* » [3] Durch seine Lebensverhältnisse und

[1] Rom. 4, 18: « Contra spem in spem credidit. »

[2] Gen. 14, 18 et 19: « Melchisedech rex Salem proferens panem et vinum; erat enim sacerdos Dei altissimi. »

[3] Hebr. 7, 1. seq.: « Melchisedech, rex Salem, sacerdos Dei summi; .... rex iustitiae .... rex pacis .... *assimilatus autem filio Dei, manet sacerdos in perpetuum.* »

durch sein Opfer ist er also *Vorbild des ewigen Priestertums Christi.* Dieses aber schließt notwendig die ewige Auferstehung und Verklärung Christi in sich. Darum hat Melchisedech durch sein vorbildliches Opfer im Glauben hingeschaut auf das Kreuzesopfer, aber auch auf die ewige Auferstehung und Verklärung des Erlösers. Deshalb nennt die Kirche das Opfer des Melchisedech « *heilig und unbefleckt* », gerade wie sie oben die *verklärte* Opfergabe genannt hat. Mit diesem Glauben war unwillkürlich verbunden die sichere Hoffnung auf die Erfüllung der ewigen Verheißungen, welche das ewige Priestertum Christi in sich schließt. So ist Melchisedech, das *einzige Vorbild des ewigen Priestertums Christi*, in vorzüglicher Weise uns Vorbild und Beispiel des Glaubens und der Hoffnung und der Hingabe an das blutige Opfer wie auch dessen ewige Verklärung.

So ergibt sich, daß die heilige Kirche mit großer Weisheit gerade diese drei Männer des Alten Bundes unmittelbar nach der heiligen Wandlung uns vor Augen stellt. Sie hatten ja mit so tiefem lebendigem Glauben an das Opfer geglaubt, das in der Wandlung gefeiert wird, daß sie unwillkürlich auch *unsere freudige Hoffnung* anregen.

11. Hierauf erwähnt die heilige Kirche *drei Gruppen* von Gläubigen, denen sie *in besonderer Weise* erfleht, was im vorausgehenden Gebete für alle enthalten ist, nämlich *freudige Beharrlichkeit und ewige Verklärung.* Der hl. Thomas sagt zu dieser Stelle :

« Der Priester bittet um die *Wirkung dieses Opfers a*) für die Anwesenden ; *b*) für die Verstorbenen ; *c*) für die Opferpriester selber. »[1]

ad a) « *Supplices Te rogamus.* » Demütig flehen wir zu Dir, allmächtiger Gott, laß dieses Opfer durch die Hände Deines heiligen Engels zu Deinem erhabenen Altare emporgetragen werden ....

Zunächst muß wieder klar gelegt werden, was jube « *haec* » perferri, was « *dieses Opfer* » bedeutet. Nicht die Opfergaben des Leibes und Blutes Christi *als solche,* sondern als *unser* Opfer, als Opfer der ganzen Kirche, als Opfer des geheimnisvollen (mystischen) Leibes Christi. Was *unser* ist an diesem Opfer, also *wir, unsere Herzen,* die, eingeschlossen in das Kreuzesopfer, bei der Wandlung mit Gott versöhnt worden sind. *Wir,* die aber auch in seine Auferstehung und Verklärung eingepflanzt sind, *wir,* die darum den *Anfang* der ewigen Verklärung schon in uns haben. *Wir* bitten, *emporgetragen zu werden :* d. h. wir

[1] St. Thom. III. 83, 4 : « Sacerdos petit huius sacrificii .... effectum primo quidem quantum ad ipsos sumentes .... secundo quantum ad mortuos .... ; tertio specialiter quantum ad ipsos sacerdotes offerentes .... »

möchten Gott *so* angenehm sein, daß dieser Anfang der ewigen Verklärung durch die Kraft der Auferstehung Christi stets zunehme in uns und wir beharrlich bleiben in der freudigen Hoffnung, *einst* wirklich in die *triumphierende Kirche* im Himmel aufgenommen zu werden. Also innige Bitte um Gnaden zur Beharrlichkeit auf Erden und um ewige Verklärung in der andern Welt.

«*Zu Deinem erhabenen Altare*» ist offenbar ein bildlicher, hochpoetischer Ausdruck für die Herrlichkeit des Himmels oder die triumphierende Kirche. Weil nämlich die Kirche bittet, diese Opfergabe auf dem Altare möge emporgetragen werden, stellt sie sich vor, im Himmel droben, im Tempel Gottes, müsse auch ein Altar sein, und zwar ein herrlicher, auf den die Opfergabe niedergelegt werden könne, wie der hl. Johannes in der Geheimen Offenbarung den Himmel als einen Tempel schaut mit Rauchopferaltar (Apoc. 8, 3 ff.).

«*Durch die Hände Deines Engels.*» Damit bekennt die heilige Kirche ihren Glauben, daß die Engel ihren Verkehr mit Gott besorgen. Wer ist nun dieser heilige Engel? Wohl der heilige Erzengel Michael. Von ihm wendet die Kirche das Wort an: «Und es stieg auf der Rauch des Rauchwerkes von den Gebeten der Heiligen *aus der Hand des Engels* vor Gott.»[1] Von ihm bekennt sie: «O heiliger Erzengel Michael, ich habe dich zum Fürsten gesetzt über alle Seelen, die aufgenommen werden sollen»[2]; ferner: «Heiliger Erzengel Michael, *Gottes Bote* für die Seelen der Gerechten.»[3] Wir bitten also, der heilige Erzengel Michael möge uns *jetzt schon durch die sichere Hoffnung* und *einstens wirklich* vor das Angesicht Gottes führen, aber durch die Kraft der Auferstehung und Verklärung Christi.

Der hl. Thomas sagt sehr schön zu diesem Gebete: «Der Priester bittet nicht etwa, daß die sakramentalen Gestalten in den Himmel getragen werden, noch auch der wirkliche Leib Christi, der ja dort zu sein nie aufgehört hat; sondern er bittet um dies für den *geheimnisvollen* (*mystischen*) *Leib Christi*, der durch das Sakrament bezeichnet wird, daß nämlich der den heiligen Geheimnissen beiwohnende Engel die Bitten des Priesters und des Volkes Gott vorstelle .... Der erhabene

[1] Apocal. 8, 4: «Et ascendit fumus aromatum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo.» Offic. 29. Sept.

[2] Offici. 29. Sept. I. Vesp.: «Archangele Michael, constitui te principem super omnes animas suscipiendas.»

[3] Offic. 29. Sept. III. Nocturn.: «Angelus archangelus Michael, Dei nuntius pro animabus justis, alleluja.»

Altar ist entweder die triumphierende Kirche selbst, in welche wir aufgenommen zu werden wünschen, oder Gott selbst, an dessen Seligkeit wir Anteil haben möchten. »[1]

Für wen bittet nun der Priester in diesem Gebete um das Glück der ewigen Verklärung? « Für diejenigen, welche von diesem Altare den heiligen Leib und das heilige Blut Christi empfangen », d. h. diejenigen, welche diesem Opfer *persönlich beiwohnen;* denn weil dieses Opfer ein « reines Speiseopfer » ist, so setzt die heilige Kirche als selbstverständlich voraus, daß alle Anwesenden die heilige Kommunion wirklich oder doch wenigstens geistlicher Weise empfangen. « Damit sie mit *allem himmlischen Segen* und mit aller Gnade erfüllt werden », das ist eben die Bezeichnung für alle Gnaden auf Erden zur Beharrlichkeit und die ewige Verklärung im Himmel.

ad b) « *Memento defunctorum.* »

An zweiter Stelle bittet die heilige Kirche um ewige Verklärung durch Christi Auferstehung *für die lieben Verstorbenen im Fegfeuer,* « welche uns mit dem Zeichen des Glaubens (als wahre echte Christen) vorausgegangen sind und nun im Schlafe des Friedens ruhen », *die aber noch zeitliche Sündenstrafen abzubüßen haben.* Daß diese gemeint sind, geht hervor aus der folgenden Bitte, in der wir denselben *den Ort der Erquickung* (das Gegenteil vom Feuer), *den Ort des Lichtes* (das Gegenteil der Trennung von Gott) *und den Ort des Friedens* (das Gegenteil von der quälenden Unruhe, welche das Heimweh nach Gott und die Beschämung über die noch nicht abgebüßten Sünden verursachen) wünschen. Wie tröstlich ist es, zu wissen, daß sie im Schlafe des Friedens, daß sie in Christo ruhen! Sie gehören zum mystischen Leibe Christi; durch das Kreuzesopfer sind sie ewig gerettet; sie können nicht mehr verloren gehen; in Christi Auferstehung sind sie vollkommen gerecht und heilig; sie lieben Gott vollkommen und können nicht mehr sündigen. Eines mangelt ihnen noch, die ewige Verklärung in der Anschauung Gottes; aber sie sind derselben sicher. In schmerzlichem Heimweh nach Gott müssen sie noch nachholen, was sie auf Erden versäumt haben. Aber sie sind unsere Brüder;

[1] St. Thom. III. 83, 4 ad 9: « Sacerdos non petit neque quod species sacramentales deferantur in coelum neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desiit: sed petit hoc pro corpore mystico, quod scilicet in hoc sacramento significatur, ut scilicet orationes sacerdotis et populi Angelus assistens divinis mysteriis Deo repraesentet .... Sublime autem altare Dei dicitur vel ipsa Ecclesia triumphans, in quam transferri petimus, vel ipse Deus, cuius participationem petimus. »

wir können ihnen helfen, können ihnen die Zeit des Heimwehs abkürzen, den glückseligen Augenblick der ewigen Verklärung näher bringen. Das soll uns antreiben, recht innig und inständig für die lieben Verstorbenen an dieser Stelle zu flehen. Die heilige Kirche legt dem Priester nahe, für alle, die in Christo entschlafen sind, in Christo ruhen, zu bitten, besonders aber für jene, die ihm durch die Liebe verbunden sind, die er deshalb ausdrücklich nennt. Weil das Gebet mit « Memento Domine » anfängt, also ganz gleich wie das Gebet für die Lebenden *vor* der Wandlung, und weil die Rubrik an beiden Orten ebenfalls ganz gleich lautet, ist die Frage entstanden, warum für die Verstorbenen erst *nach* der Wandlung gebetet werde, und ob an dieser Stelle für die Verstorbenen « appliziert » werde.

Die Gleichheit des Anfanges und die Gleichheit der Rubrik beweist nur, daß dieses Gebet ebensogut *vor* der Wandlung stehen könnte. Wie in der *ersten* Vorbemerkung zu den Gebeten nach der Wandlung ausgeführt wurde, hätte es aber dann auch einen etwas andern Sinn und Inhalt. *Vor* der Wandlung wäre darin der Wille und die Meinung der Zuwendung des Opfers, also eigentliche Applikation, enthalten. *Nach* der Wandlung drückt es einfach *unsere* innige Bitte um Beharrlichkeit und Vollendung der Wirkung des heiligen Opfers in den armen Seelen aus. Da nun die heilige Kirche *nach* der Wandlung *um ewige Verklärung* durch den Glauben an die Auferstehung bittet, die Seelen im Fegfeuer aber *nurmehr der Verklärung* ermangeln, hat die Kirche mit Weisheit angeordnet, *nach* der Wandlung der Verstorbenen im besondern zu gedenken.

Das setzt aber notwendig voraus, daß für die lieben Verstorbenen schon *vor* der heiligen Wandlung die Applikationsmeinung gemacht worden sei, entweder *vor* der heiligen Messe oder bei der Opferung oder auch unmittelbar *vor* der heiligen Wandlung. Wollen wir nämlich den Seelen im Fegfeuer nachher die ewige Verklärung erflehen, dann müssen wir zuerst Gott für die armen Seelen *versöhnen*; das geschieht « ex opere operato » durch die heilige Wandlung; also muß selbstverständlich die Applikation vor derselben geschehen. Sie kann auch beim « Memento pro vivis » vorgenommen werden. Dieser Ausdruck « pro vivis » (für die Lebenden) schließt nämlich die Verstorbenen nicht vollständig aus. Dadurch soll nur gesagt werden, daß die Hingeschiedenen nicht mehr imstande sind, durch eine *eigene* « fides et devotio » den Priester zur Applikation zu veranlassen. Diese geschieht nach *unserer* « fides et devotio » und in diese schließen wir durch die

Liebe (per charitatem) auch die Verstorbenen ein, sei es alle miteinander oder einige im besondern. Das muß dann aber *als eine Applikation für Lebende* gelten, weil derjenige, der sie veranlaßt, ein Lebender ist. Daß ich in meine persönliche, private « fides et devotio » auch die Verstorbenen einschließe, ist für den Titel « commemoratio pro vivis », Gedächtnis der Lebenden, ohne Belang.

Desgleichen, wenn ein anderer ein Stipendium für die Verstorbenen gibt, muß die Applikation *vor* der heiligen Wandlung gemacht werden ; sonst wird die Wirkung « ex opere operato » nicht eintreten. Da aber der *Stipendiengeber ein Lebender ist,* muß auch die *Applikation als für Lebende* angesehen werden.

ad c) Endlich bittet die heilige Kirche durch die Kraft dieses verklärten Opfers um ewige Verklärung für *die Priester und Diener des Altares mit dem Gebete : « Nobis quoque peccatoribus. »* Im Gefühle der Unwürdigkeit klopft der Priester bei diesen Worten an die Brust. Es ist bezeichnend, daß er *an letzter Stelle für sich selbst* um Verklärung bittet, während bei der Opferung er sich *zuerst* nannte. Dort handelte es sich um die unzähligen Sünden und deren Bekenntnis ; da klagte er sich zuerst an, nach dem Worte des Heiligen Geistes : « Der Gerechte beschuldigt sich als erster. »[1] Doch wenn die Diener des Altares als gebrechliche Menschen auch arme Sünder sind, dürfen sie nichtsdestoweniger ganz besonders auf das heilige Kreuzesopfer hoffen und vertrauen. Wenn sie mit großem Glauben und Opfereifer zum Dienste des Altares sich hingeben, wenn sie Tag für Tag sich bemühen, mit freudiger Gesinnung das unendlich kostbare Opfer der göttlichen Majestät darzubringen und durch dasselbe die Welt mit Gott zu versöhnen und Gnade über Gnade, Erbarmen über Erbarmen den Menschen zu vermitteln, wahrlich, dann dürfen sie — nach dem Urteile der heiligen Kirche in diesem Gebete — *zuversichtlich hoffen*, daß Gott, wenn nicht als « aestimator meriti », d. h. nicht wegen ihrer Verdienste, so doch als « veniae largitor », d. h. vermöge seiner Barmherzigkeit, sie in die selige Gemeinschaft der Heiligen, also zur ewigen Verklärung, aufnehmen werde. Um der Bitte noch mehr Innigkeit zu verleihen, werden 15 Heilige — 8 Männer und 7 Frauen — namentlich aufgezählt ; Heilige jeglichen Standes und jeden Geschlechtes, Hohe und Niedrige, Jungfrauen und Verehelichte, Heilige jeglichen Alters, selbst Kinder nicht ausgeschlossen (St. Agnes war ein Kind von 13 Jahren).

[1] Proverb. 18, 17 : « Justus prior est accusator sui. »

Wenigstens *einigen* Anteil und *etwelche* Gemeinschaft hofft der Priester mit diesen Heiligen zu erlangen, welche alle durch die Kraft der Auferstehung Christi zur ewigen Verklärung gelangt sind. Sie werden « ad consortium » zur Gemeinschaft erwähnt, während *vor* der Wandlung die Heiligen « ad suffragium » zur Fürbitte angerufen wurden. -- Möge der Priester täglich sich vor Augen führen, daß er dieses Gebet auch für die Ministranten verrichtet. Möchte es stets mit ganzer Andacht geschehen ; dann würden vielleicht nicht so viele Altardiener im spätern Leben ganz mißratene Christen werden, wie die Erfahrung lehrt !

Alle diese Bitten und Gebete werden jedesmal geschlossen mit den Worten : « Per Dominum nostrum Jesum Christum », durch unsern Herrn Jesum Christum. Denn einzig und allein um seiner Verdienste willen, um des blutigen Kreuzesopfers willen erwartet die Kirche Erhörung ihres Flehens.

12. Durch ihn, den Gekreuzigten und Auferstandenen hofft sie auch noch die Erfüllung einer letzten Bitte *um Verklärung*, indem sie weiter spricht :

« *Per quem haec omnia* », durch den Du, o Gott, alles dieses Gute immer schaffest, heiligest, belebest, segnest und so uns mitteilest. Um ja eindringlich zu bekennen, daß all dies nur durch das Kreuzesopfer zu erwarten sei, begleitet der Priester diese Worte mit drei Kreuzzeichen. Doch was will dieses Gebet ? Um es richtig verstehen zu können, müssen wir uns erinnern, daß in früheren Zeiten an dieser Stelle verschiedene Naturalgaben (Früchte, Öl, Brot, Wein), die neben dem Altare bereit gehalten worden, vom Priester gesegnet wurden. Beim Aussprechen jener Worte schaute er offenbar auf die Naturalgaben. Es geschieht dies heute nicht mehr ; nur am Hohen Donnerstage wird nach den obigen Worten vom Bischofe das Krankenöl geweiht. Aber wenn auch die Naturalgaben nicht mehr zur Kirche gebracht werden, so haben doch diese Segensworte den früheren Sinn nicht verloren. « Haec omnia bona », alles dieses Gute, bedeutet daher nicht bloß das, was jetzt auf dem Altare liegt, nämlich die Gestalten von Brot und Wein, sondern auch alles das, was wir, die dem heiligen Opfer beiwohnen, im täglichen Leben *zu unserem Unterhalte notwendig* haben und wirklich gebrauchen. Das alles läßt Gott stets *wachsen* (creas) ; das alles *heiligt* er stets (sanctificas) durch den Gekreuzigten und Auferstandenen, indem er es von dem Fluche befreit, der unserer Sünden wegen auf der ganzen sichtbaren Schöpfung lastet ; das alles *belebt* er stets (vivificas), indem besonders die für die heiligen Sakramente

bestimmten Dinge eine ganz eigene übernatürliche Kraft erlangen und übernatürliches Leben mitteilen können; aber auch die andern zu unserem täglichen Lebensunterhalte geschaffenen Dinge erhalten durch den Erlöser die Kraft, das natürliche Leben zu bewahren. Das alles *segnet* er stets (benedicis) durch den Gekreuzigten und Auferstandenen, auf daß es zur Segensquelle des übernatürlichen und natürlichen Lebens für uns Gotteskinder werde. So *gibt er uns täglich* (praestas nobis) alles das in einem gleichsam schon verklärten Zustande. Ja, diese Umwandlung des Brotes und Weines in den heiligsten Leib und das heiligste Blut Christi ist schon eine gewisse Verklärung und Verherrlichung der verwandelten Dinge. Und die Segnung der Dinge, die für die Spendung der heiligen Sakramente verwendet werden, und die Segnung alles dessen, was zum täglichen Lebensunterhalte notwendig ist, ist nicht auch sie eine gewisse Verklärung der Dinge, die durch Christus, den ewig Verklärten geworden?

13. « *Per ipsum et cum ipso et in ipso* », durch ihn und mit ihm und in ihm ist Dir, o Gott, allmächtiger Vater, in Einigkeit mit dem Heiligen Geiste alle Ehre und Herrlichkeit, d. h. und wenn einmal wir und die ganze Schöpfung durch Christus verklärt sein werden, dann wird Dir, o Vater und Sohn und Heiliger Geist, *von uns allen auf ewig vollkommene Ehre* und Verherrlichung (omnis honor et gloria) erwiesen, aber nur

a) *durch ihn*, den Gekreuzigten und Auferstandenen *als unsern Erlöser;*

b) und *mit ihm*, dem Gekreuzigten und Auferstandenen als *unserem Haupte;*

c) und *in ihm*, dem Gekreuzigten und Auferstandenen als dem *mystischen Leibe*, dem wir alle einverleibt sind als seine Glieder und in dem wir untereinander und miteinander in lebendiger Verbindung stehen.

Bei den Worten: « per ipsum et cum ipso et in ipso » macht der Priester mit der heiligen Hostie drei Kreuzzeichen *über den Kelch*, zum Zeichen, daß nur durch die Verdienste des Kreuzestodes und durch die Kraft der Auferstehung Christi alle Herrlichkeit und Verklärung uns zu teil wird. Hernach macht er zwei Kreuzzeichen *außerhalb des Kelches* zum Hinweise, daß die drei göttlichen Personen voneinander unterschieden sind und daß nur die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit Mensch geworden ist.

Diese zwei Kreuzzeichen mit den obigen drei erinnern wieder an

die heiligen fünf Wundmale am *verklärten* Leibe Christi. Nach den fünf Kreuzzeichen hebt der Priester den Kelch und die heilige Hostie etwas in die Höhe ; offenbar, um den Worten « omnis honor et gloria », alle Ehre und Herrlichkeit, Nachdruck zu verleihen. Damit ist der zweite Hauptteil der heiligen Messe, die Wandlung, zum Abschluß gebracht. Aus den letzten Worten leuchtet so hell die Hoffnung auf unsere ewige Verklärung hervor, daß wahre Begeisterung und freudigste Hingabe an Gott uns erfüllen muß und wir aus tiefstem Herzen rufen :

« O Vater im Himmel, laß Dich versöhnen durch das kostbare Herzblut Jesu Christi Deines Sohnes und gib uns den Heiligen Geist zur ewigen Beharrlichkeit. »

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin.

Von Lect. C. FRIETHOFF O. P.

(Schluß.)

III.

Die Gewissheit der Auserwählung.

Der letzte Unterschied in der Prädestinationslehre bei Thomas und Calvin, den wir bis jetzt noch nicht haben erwähnen können, da er die Darlegung der Auserwählungs- und Verwerfungslehre beider Theologen voraussetzt, bietet sich uns bei der Entwicklung der Lehre von der *Gewißheit* der Auserwählung.

Auch bei dieser Lehre von der Gewißheit der Prädestination, der gemäß kein Auserwählter in die Hölle kommt und kein Nicht-Auserwählter zum ewigen Leben gelangt, läßt sich wieder der bekannte Satz feststellen, daß Gottes Oberhoheit zu keiner geschaffenen Größe möge sie welcher Art auch immer sein, in einem Abhängigkeitsverhältnis stehe.

Thomas anerkennt ebensogut als Calvin, daß die göttliche Auserwählung *aus sich selbst* wirkkräftig ist und unausbleiblich vollzogen wird, ohne daß der Mensch etwas daran ändern kann.[1] Allein Thomas muß auf Grund seiner Auffassung der Prädestination eine Unterscheidung anbringen; denn seine Lehre von dem ursächlich-disponierenden Charakter der verdienstlichen Werke, so wie sie unter dem Einflusse der Gnade aus dem freien Willen hervorgehen, bedingt, daß er auch in der Frage von der Gewißheit der Wirkungen der Prädestination

[1] Inst. Chr. III, 24, 3; S. Th. I, 23, 6; de Verit. q. 6, art. 3.

beide Ursachen in Betracht zieht, den Menschen ebenso wie Gott: Gott als erste Ursache, den Menschen als zweite, von Gott bewegte Ursache. Und in folgerichtiger Anwendung seiner Lehre von der Vorsehung zieht er den Schluß: Wie die Ordnung der Vorsehung unfehlbar vollzogen wird, obschon Gott mehreren Wirkungen Ursachen zugewiesen hat, die diese Wirkungen *nicht notwendig* setzen, so vollzieht sich auch die Ordnung der Vorherbestimmung unfehlbar, obschon die Willensfreiheit dabei ihren Anteil hat und die Wirkungen der Prädestination infolgedessen kontingent hervorgebracht werden. [1]

Diese Unterscheidung — absolute Gewißheit kraft der göttlichen, Ungewißheit kraft der menschlichen Ursächlichkeit — kann Calvin nicht gelten lassen; kann er doch, wie oben dargelegt worden, den ursächlich-disponierenden Charakter der guten Werke nicht annehmen, ohne sich selbst zu widersprechen.

Eine andere Frage aber ist die nach der Gewißheit unserer Erkenntnis der Auserwählung, ob nämlich der Auserwählte seine persönliche Auserwählung mit Gewißheit erkennen kann. Es handelt sich *nicht* darum, ob man die *göttliche Tat der Auserwählung in sich* erkennen könne — denn wer dies versuchte, würde, meint Calvin [2], zweifelsohne in die Irre gehen. Die Frage ist vielmehr die, ob es vielleicht Anzeichen gebe, mittels derer die Auserwählung von uns erkannt werden kann.

Im Einklang mit seiner Ansicht vom Glauben, von der Rechtfertigung und deren Unverlierbarkeit [3], behauptet Calvin, ein solch' unfehlbares Zeugnis zu haben im Glauben [4]: nicht in der bloßen äußerlichen Berufung zum Glauben — kann diese ja auch den Verworfenen zuteil werden [5] — sondern in jenem Glauben, bei dem mit der äußeren Verkündigung auch die innerliche Erleuchtung des Geistes Hand in Hand geht. Solch' eine Berufung ist das sichere Unterpfand des

[1] S. Th. I, 23, 6: .... Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus.

[2] Inst. Chr. III, 24, 3: .... si ad aeternam Dei ordinationem penetrare tentemus, profunda illa abyssus nos ingurgitabit.

[3] Ibid. 6 et 7; De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 319 (E. A. 614).

[4] Inst. Chr. III, 24, 4: Ergo ut perperam patiunt qui electionis vim suspendunt a fide Evangelii, qua illam ad nos sentimus pertinere: ita optimum tenebimus ordinem, si in quaerenda electionis nostrae certitudine, in iis signiposterioribus quae sunt certae eius testificationes, haereamus. Ibid. Sect. 2.

[5] Inst. Chr. III, 24, 2 und 8. De Aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 318-19 (E. A. 614).

Heiles.[1] Daher kann denn auch nach Calvins Lehre niemand wahrhaft gläubig sein, wenn er nicht in der Überzeugung, daß Gott auch für ihn ein barmherziger und wohlwollender Vater ist, alles von seiner Güte erwartet. Und dies ist schließlich nur derjenige, der, im Vertrauen auf die göttliche Verheißung, an seinem Heile nicht zweifelt.[2] Mit Nachdruck warnt Calvin vor den Versuchungen Satans nach dieser Richtung hin.[3]

Der Gegensatz zwischen Calvin und Thomas in bezug auf die Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung muß sich auch in diesem Punkte geltend machen. Wenn, nach Thomas, die Rechtfertigung nicht ausschließlich den Vorherbestimmten zuteil wird, sondern auch Nicht-Prädestinierte eine Zeitlang wirklich gerechtfertigt sein können, ja auch die Auserwählten ihre Gerechtigkeit verlieren und[4] wieder zurückerlangen[5] können, dann ist es unmöglich, im Glauben oder in der Rechtfertigung ein unfehlbares Zeichen der persönlichen Auserwählung zu sehen. Allein Thomas geht noch weiter und lehrt, im Anschluß an seine Auffassung von der Gnade als einer innewohnenden Qualität, daß niemand weiß, ob er augenblicklich « im Stande der Gnade », d. h. ob er gerechtfertigt ist.[6] Steht somit Calvins Ansicht von der *sicheren* Erkenntnis der persönlichen Auserwählung im Einklang mit seiner ganzen Prädestinationslehre, so bleibt auch Thomas seinen Prinzipien treu, wenn er für die Erkenntnis, ob man die übernatürliche Liebe zu Gott besitze, nicht mehr als Wahrscheinlichkeit gelten läßt.[7]

[1] Inst. Chr. III, 24, 2 : Interior igitur haec vocatio pignus est salutis quod fallere non potest.

[2] Inst. Chr. III, 2, 16 : Vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasit, de eius benignitate omnia sibi pollicetur : nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitatam salutis expectationem praesumit .... Fidelis, inquam, non est nisi qui suae salutis securitate innixus diabolo et morti confidenter insultet ....

[3] Inst. Chr. III, 24, 4 : Nulla tentatione vel gravius vel periculosius fideles percellit Satan, quam dum ipsos suae electionis dubitatione inquietans, simul prava eius extra viam inquirendae cupiditate sollicitat.

[4] S. Th. I-II, 113, 2 ; S. c. Gent. III, 156.

[5] S. Th. I-II, 114, 7 ; III, 86, 2 ; S. c. Gent. l. c.

[6] S. Th. I-II, 112, 5 ; Homo non potest per certitudinem diiudicare, utrum ipse habeat gratiam. cfr. de Verit. q. 6, art. 5 ad 3. Calvin bekämpft diese Lehre : Inst. Chr. III, 2, 39 und 40, nicht aber in sect. 38, wo er einen andern Gegner im Auge hat.

[7] *De Groot*, Denkers over ziel en leven, 288.

IV.

Thomas von Aquin und Calvin.

1. Infra- und Supra-Lapsarismus.

Nachdem wir die Auserwählungs- und Verwerfungslehre beider Theologen dargelegt, möchten wir noch ihr Verhältnis zu den Vertretern des Infra- und Supra-Lapsarismus beleuchten, um sie dann endgültig einander gegenüberstellen zu können.

Dr. K. Dyk hat bis hinauf zu den ersten Reformatoren und ihren unmittelbaren Nachfolgern eingehend untersucht, worin der Unterschied zwischen Infra- und Supra-Lapsarismus besteht, und er kommt zu folgendem Ergebnis: « Die gewöhnliche Vorstellung, daß der eigentliche Unterschied zwischen beiden Systemen in der verschiedenen Auffassung von der Anordnung der Decreta und des Obiectum der Vorherbestimmung liege, ist unvollständig und geht nicht auf den ursprünglichen Gedanken zurück, der beiden Meinungen zugrunde liegt. »[1] Seiner Ansicht zufolge berührt dieser Unterschied « zwei Fragen, die aber aufs engste miteinander zusammenhangen: 1. Ist der Sündenfall von Gott prädestiniert worden, oder aber handelt es sich bloß um ein göttliches Vorherwissen? 2. Ist die Verwerfung ein Akt der Oberhoheit oder der Gerechtigkeit Gottes? »[2]

Die allgemeine Auffassung, Calvin gehöre zu den Supra-Lapsariern, ist auf Grund dieser Kriterien nicht schwer zu beurteilen. Ordnet doch Calvin den Fall Adams dem « *decretum horribile* » unter[3] und anerkennt

[1] *K. Dijk*, 30: « De gewone voorstelling, dat het verschil tusschen beide meeningen ligt in de onderscheiden beschouwing van de orde der decreten, en van het object der predestinatie, is dus onvolledig en gaat niet terug tot de oorspronkelijke gedachte, die aan beide gevoelens ten grondslag ligt. »

[2] L. c.: (Zijns inziens raakt het verschil:) « twee quaesties, die echter nauw met elkaar samenhangen: 1°. Is de val door God gepredestineerd, of is er alleen van praescientia Dei sprake? 2°. Is de Reprobatie acte von Gods souvereiniteit of van Zijne gerechtigheid? »

[3] Inst. Chr. III, 23, 7: Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit quin praesciverit Deus quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet; et ideo praesciverit quia decreto suo sic ordinarat .... Nec absurdum videri debet quod dico. Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse: sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad eius sapientiam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium; sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari. cfr. De aet. Dei praed. C. R. XXXVI, 313 (E. A. 612 a).

er an anderen Stellen, daß, trotzdem Adam « sponte » gesündigt hat und auf diese Weise selbst Ursache seines Unglücks geworden ist, dies alles doch der wunderbare Ratschluß Gottes angeordnet hatte.[1] Jedenfalls aber finden sich Stellen, die beim ersten Anblick den Gedanken an Supra-Lapsarismus nahelegen.[2] Dyk bemerkt hiezu : « In solchen Fällen schaut er mehr auf die executio decreti, auf die Art und Weise, wie es sich vor unsern Augen vollzieht, als auf das decretum selbst. »[3] Und in der Tat ! Bei genauerer Prüfung dieser Stellen ergibt sich klar, daß Calvin damit den wegen des tyrannischen Charakters der Vorherbestimmung allenfalls aufsteigenden Bedenken vorbeugen wollte. Darum argumentiert er, daß, da wir alle schon in Adam schuldig seien, niemand der Reprobation gegenüber sich auf seine Schuldlosigkeit berufen könne.[4]

Auch die Beantwortung der zweiten Frage erledigt sich nach dem im vorhergehenden Gesagten von selbst. Nach Calvin ist der Sinn des Satzes : « So erbarmt er sich, wessen er will, und verhärtet er, wen er will », kein anderer als der, daß wir angesichts des tatsächlichen Unterschiedes zwischen Auserwählten und Verworfenen uns damit abfinden müssen, daß es Gott gefallen hat, die einen zu erleuchten und die andern zu verblenden. Wir sollten also keine höhere Ursache suchen als seinen Willen.[5]

In bezug auf Thomas ist die erste Frage auch bald erledigt. Wir

[1] De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 295 (E. A. 606 a) : Sponte cadendo sibi ipse exitii causa fuerit : et tamen admirabile Dei consilio ita fuisse ordinatum, ut voluntaria haec ruina humano generi, et omnibus Adae posteris humilitatis materia foret. cfr. Ibid. 313 (E. A. 612 a).

[2] Inst. Chr. III, 23, 3 ; 24, 14 ; De aet. Dei praed. l. c. 288 (E. A. 604 a).

[3] *K. Dijk*, 27 : « In die gevallen let hij meer op de executio decreti, op de realiteit, zooals wij die aanschouwen, dan op het decreet zelf. »

[4] Inst. Chr. III, 23, 3 : Proinde si quis nos huiusmodi verbis aggrediatur, cur ab initio Deus ad mortem aliquos praedestinarit, qui quum nondum essent, mereri iudicium mortis nondum poterant : nos, responsionis loco, vicissim eos rogemus quid Deum homini debere existiment, si eum a natura sua aestimare velit. Qualiter peccato vitiati sumus omnes, non possumus non esse Deo odiosi, idque non tyrannica saevitia, sed aequissima iustitiae ratione. Quod si iudicio mortis obnoxii sunt omnes naturali conditione, quos ad mortem Dominus praedestinat, de qua obsecro eius iniquitate erga se conquerantur ? cfr. De aet. Dei praed. l. c. ; De occ. Dei prov. C. R. XXXVII, 288 (E. A. 634 a).

[5] Rom. 9, 18 : Hoc enim vult efficere apud nos, ut in ea quae apparet inter electos et reprobos diversitate, mens nostra contenta sit, quod ita visum fuerit Deo, alios illuminare in salutem, alios in mortem excaecare : neque superiorem causam eius voluntate inquirat. Insistere enim debemus in istas particulas, cuius vult, et quem vult : ultra quas procedere nobis non permittit.

erinnern uns an das über die Sünde Gesagte: daß sie nach Thomas von Gott weder direkt noch indirekt gewollt oder angeordnet, sondern nur zugelassen werden kann. So ist denn auch in bezug auf den Sündenfall von seiten Gottes nur Vorherwissen, nicht aber Vorherbestimmung denkbar. [1] Während nun die Supra-Lapsarier den Akt der Verwerfung Gottes Oberhoheit, die Infra-Lapsarier seiner Gerechtigkeit zuschreiben, kann Thomas weder den einen noch den andern *ausschließlich* zustimmen: ist doch nach Thomas die Verwerfung ein Akt *sowohl der Oberhoheit als auch der Gerechtigkeit* Gottes [2], wenn auch in verschiedener Hinsicht.

Zu Anfang des zweiten Abschnittes unserer Abhandlung haben wir mit Nachdruck auf den mannigfaltigen Charakter hingewiesen, den das Wort Reprobation bei Thomas hat, und im Zusammenhange damit auf den Unterschied zwischen den Ausdrücken *Auserwählung zum Leben* und *Vorherbestimmung zum Leben*, die, obschon sie oft im nämlichen Sinne gebraucht werden, im Grunde doch keine Synomina sind. [3]

Infolgedessen dürfte sich bei Thomas eine *dreifache* Bedeutung des Wortes *Reprobation*, Verwerfung, unterscheiden lassen:

a) als Gegensatz zur Auserwählung: das Übergangenwerden derjenigen, die nicht auserwählt werden, dürfte man, wie wir es der Einfachheit halber getan, als *Nicht-Auserwählung* bezeichnen;

b) als Gegensatz zur Vorherbestimmung zu verdienstlichen Werken: in diesem Sinne besagt die Reprobation nichts anderes als das *Vorherwissen*, « denn Gott bestimmt die Verworfenen nicht zur Sünde, so wie er die Prädestinierten zum Verdienste bestimmt » [4];

c) als Gegensatz zur Vorherbestimmung zum Leben (nicht zu verwechseln mit der Auserwählung zum Leben): in diesem Sinne ist die Verwerfung der *Strafeplan*, der von Gott nur « voluntate consequente » gewollt ist und daher das Vorherwissen der persönlichen Sünden voraussetzt. [5]

[1] Rom. c. 8, lect. 6: Praescientia importat solam notitiam futurorum: sed praedestinatio importat causalitatem quandam respectu eorum. Et ideo Deus habet praescientiam etiam de peccatis, sed praedestinatio est de bonis salutaribus.

[2] Es handelt sich hier selbstverständlich nur um den *Verwerfungs*-Akt; denn sowohl bei den Infra-Lapsariern wie bei Thomas ist die *Erwählung* ein Akt der göttlichen Barmherzigkeit (vgl. Schema II).

[3] Die Vorherbestimmung setzt die Auserwählung voraus und ist ihr Ausführungsplan.

[4] De Verit. q. 6, art. 4: Non enim Deus praeordinat ad peccandum homines reprobos sicut praedestinatos ordinat ad merendum. cfr. ibid. art. 1 ad 10.

[5] S. Th. I. 23, 3 c. et ad 2.

Thomas selber stellt an einer Stelle diese drei Bedeutungen nebeneinander (De verit. q. 6 a. 1 ad ult.):

Reprobatio directe non opponitur praedestinationi, sed electioni, quia qui eligit, alterum accipit et alterum reiicit, quod dicitur reprobare.

Verwerfung im *ersten* Sinne als Gegensatz zur Auserwählung (Akt der *Oberhoheit*).

Unde etiam reprobatio ex ratione sui nominis magis pertinet ad voluntatem: est enim reprobare quasi refutare,

nisi forte dicatur reprobare idem quod iudicare indignum quod admittatur. Sed pro tanto reprobatio ad praescientiam dicitur in Deo pertinere, quia nihil positive ex parte voluntatis est in Deo respectu mali culpae; non enim vult culpam sicut gratiam.

Verwerfung im *zweiten* Sinne als Gegensatz zur Vorherbestimmung zu den verdienstlichen Werken (Akt des *Vorherwissens*).

Et tamen reprobatio etiam dicitur praeparatio ad poenam, quam etiam Deus vult voluntate consequente, sed non antecedente.

Verwerfung im *dritten* Sinne als Gegensatz zur Vorherbestimmung zum Leben (Akt der *Gerechtigkeit*).

Wie schon in Klammern angedeutet, ist die *Verwerfung* im ersten Sinne (also als Gegensatz zur **Auserwählung**) eine Tat der göttlichen **Oberhoheit**; sie ist vollständig unabhängig vom Vorherwissen der guten oder bösen Werke: Gott erwählt, wen er will, und übergeht, wen er will.[1] Im dritten Sinne (also als Gegensatz zur *Vorherbestimmung* **zum Leben**) ist die Verwerfung eine Tat der göttlichen **Gerechtigkeit.** Denn obschon die Vorherbestimmung nicht auf Grund des Vorherwissens der Verdienste erfolgt, da die Verdienste eben in der Vorherbestimmung ihren Grund haben[2], so beruht doch die Verwerfung auf dem Vorherwissen der bösen Werke, da diese *nicht* aus der Verwerfung folgen. Im zweiten Sinne (also als Gegensatz zur *Vorherbestimmung* **zu den Verdiensten**) kann bei Gott von keinem andern Akt die Rede sein als von einer Zulassung, und damit von einem **Vorherwissen.**

Da nun Calvin und die übrigen Supra-Lapsarier im Ausdruck *Verwerfung* nicht diesen mehrfachen Sinn unterscheiden, sondern ihn

[1] De Verit. q. 6, art. 2 ad 8: Non est contra rationem justitiae distributivae si Deus proponat se daturum gratiam alicui, et alicui non, nulla inaequalitate meritorum considerata.

[2] In Rom. c. 1 lect. 3; c. 8 lect. 6; c. 9 lect. 2; S. Th. I, 23, 3; I Sent. 40, 4, 1.

bloß in der dritten von Thomas angegebenen Bedeutung verstehen und in diesem Sinne der *Auserwählung* gegenüberstellen [1], ergibt sich, daß Thomas einen ganz andern Standpunkt einnimmt als die Supra-Lapsarier.

Allein Thomas ist ebensowenig Infra-Lapsarier. Aus dem nämlichen Grunde! Auch im Infra-Lapsarismus wird die Verwerfung im dritten von Thomas unterschiedenen Sinne genommen, nämlich als Strafeplan, und der Auserwählung gegenübergestellt, wie bei den Supra-Lapsariern. Auch die Infra-Lapsarier gestehen wohl ein, daß die Verwerfung eine Tat der göttlichen Gerechtigkeit ist; *allein sie tun das aus einem ganz anderen Grunde, als dies bei Thomas der Fall ist.* Sie sprechen nämlich von Gerechtigkeit, insofern Auserwählung und Verwerfung erst stattfinden nach der Zulassung des Sündenfalles. Auf Grund desselben müßte von Rechts wegen die schuldige Menschheit *in ihrer Gesamtheit* verworfen werden. Wer also nicht auserwählt ist, wird aus Gerechtigkeit verworfen.

Thomas lehrt zwar nicht ausdrücklich — wenigstens so weit uns bekannt ist —, daß in seinem Systeme die Auserwählung das Vorherwissen des Sündenfalles voraussetzt, wie der Infra-Lapsarismus behauptet; allein, wir müssen dies nichtsdestoweniger annehmen, da sich sonst ein offener Widerspruch nachweisen ließe. Lehrt Thomas doch ausdrücklich, daß die Vorherbestimmung sich auf ein ganz konkretes Objekt [2] bezieht und das Vorherwissen desselben voraussetzt. [3] Hiezu kommt noch seine besondere Lehre, daß die Vorherbestimmung des Menschen ihren *Grund* in der Vorherbestimmung Christi hat [4], welche das *Vorherwissen des Sündenfalles notwendig voraussetzt,* da Christus als *Erlöser* vorherbestimmt worden ist. [5] *Dessenungeachtet*

[1] Inst. Chr. III, 23, 1; ibid. 24, 12; 21, 5; Rom. 9, 18.

[2] De Verit. q. 6, art. 4: Scit enim (Deus) quot et qui salvandi sunt, et utrumque infallibiliter ordinat, ut sic quantum est ex parte Dei, respectu utriusque numeri (d. h. wie viele und welche), inveniatur certitudo non solum cognitionis sed etiam ordinis. cfr. ibid. art. 1; S. Th. I, 23, 7.

[3] S. Th. III, 1, 3 ad 4: Praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum; et ideo sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam; ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

[4] S. Th. III, 24, 4: Si autem consideretur secundum terminum praedestinationis, sic praedestinatio Christi est causa nostrae praedestinationis. Sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Sub praedestinatione aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo, secundum quem est complendum in tempore. cfr. Rom. c. 1, lect. 3.

[5] Obschon auch bei Calvin die Inkarnation von einem göttlichen Decretum abhängt, so wird doch die Frage nach einer *Prädestination* in bezug auf Christus

ist bei Thomas die Verwerfung im ersten Sinne (d. h. im Gegensatz zur Auserwählung als Nicht-Auserwählung derjenigen, die nicht auserwählt worden) eine *Tat der göttlichen Oberhoheit* und nicht seiner Gerechtigkeit.

Wie oben dargelegt wurde, ist nach Thomas die Erbsünde kein hinreichender Grund für die Verwerfung im dritten Sinne, d. h. als Tat der göttlichen Gerechtigkeit. Dem bereits Gesagten kann noch hinzugefügt werden, daß nach Thomas' ausdrücklicher Lehre viele, *die nicht zum Leben auserwählt werden*, nichtsdestoweniger die heiligmachende Gnade empfangen und deshalb — mögen sie dann auch in persönliche Sünden fallen — *nicht mehr durch die Erbschuld befleckt sind.* [1] Um der Erbsünde willen konnte Gott sie also *nicht von Ewigkeit her verwerfen* (Akt der Gerechtigkeit). Im dritten Sinne aber ist die Verwerfung nach Thomas eine Tat der göttlichen Gerechtigkeit, insofern sie ihren Grund hat im Vorherwissen des persönlich begangenen Unrechtes. [2]

2. Gottes absolute Oberhoheit.

Zurückblickend auf unsere vergleichende Studie über die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin, dürfte es nicht schwer fallen, in den Ausführungen beider einen charakteristischen Zug nachzuweisen: die tiefe Überzeugung von *Gottes absoluter Oberhoheit* über alles, was nicht Gott ist. Die Lehre von der Prädestination ist denn auch, wie Kampschulte hervorhebt [3], in Calvins System nicht bloß als « Anhang » zu betrachten. Allein wir möchten die Richtigkeit seiner Auffassung bezweifeln, wenn er weiter sagt: « Die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung ist der Grundgedanke, welcher das ganze calvinische System beherrscht. Man darf sagen: von ihr wird Calvins Lehrgebäude in allen seinen Teilen getragen, von ihr empfängt es Charakter und Farbe. » [4] Wir möchten uns vielmehr dem schon erwähnten Urteil von Doumergue anschließen: « La prédestination, comme telle, n'est pas le principe d'où la méthode déductive, a priori,

nicht gestellt. Dies dürfte auf einen Unterschied in die Lesart des Römerbriefes zurückzuführen sein. *Thomas* liest: Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute; *Calvin:* Declaratus Filius Dei in potentia; *Bibel von Dordrecht* (Statenbijbel): Die krachtiglijk bewezen is te zijn de Zoon Gods; *Codex B:* Τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυναμει.

[1] Man beachte, daß nach Thomas die Sündenvergebung nicht mittels einer *imputatio* erfolgt, sondern daß die Sünde ausgetilgt wird, um nicht wieder aufzuleben. (S. Th. III, 88, 1.)

[2] Vgl. hiezu die Schemata im Anhang.

[3] *Kampschulte*, I, 263, in Anmerkg. 4. [4] L. c. 263.

a tiré toutes les parties du système. C'est le postulat auquel la méthode regressive a ramené, a posteriori, toutes les explications de l'expérience.»[1] Wie aber alle Teile dieses Systems, so wird auch die Prädestinationslehre selber beherrscht und durchdrungen vom Gedanken an Gottes Oberhoheit.

Beide Theologen, Thomas ebensowohl wie Calvin, versuchen dieser Oberhoheit Gottes die ihr gebührende Stellung einzuräumen, nicht nur in der Lehre von der menschlichen Rechtfertigung, sondern auch auf dem Gebiete der Sünde. Sie tun es auf die Gefahr hin, durch die Betonung der göttlichen Oberhoheit der von ihnen so hoch eingeschätzten Heiligkeit Gottes zu nahe zu treten. Nach der Auffassung beider, darf Gott weder in der Auserwählung noch in der Verwerfung auch nur im mindesten vom Geschöpfe abhängig gedacht werden, denn dies hieße nichts weniger als das Geschöpf an die Stelle des Schöpfers setzen. Beide haben, wenn auch von eigenen Prinzipien ausgehend und jeder in seiner eigenen Art und Weise, diesen Gedanken weiter zu verfolgen und zu handhaben getrachtet. Allein gerade diese eigenen Prinzipien und diese verschiedene Art und Weise der Auffassung sind es, die den ganzen Unterschied herbeiführten. Die verschiedene Auffassung der Folgen des Sündenfalles, des Wesens der Rechtfertigung und der Wiedergeburt, bedingte die Verschiedenheit in der Lehre von der Prädestination zum Leben.

Nach Thomas müssen die Prädestinierten das Leben, zu dem sie *ohne ihr Verdienst* auserwählt werden, dennoch durch gute Werke verdienen, nicht zwar aus eigener natürlicher Kraft zum Guten, sondern einzig in Kraft der von Christus verdienten Gnade. Calvin hingegen stimmt wohl der ohne Verdienst erfolgten Auserwählung, sowie der Notwendigkeit der guten Werke zu, leugnet jedoch deren verdienstlichen Charakter. Haben doch die Gläubigen nur durch den *Glauben* als Instrument des Geistes Anteil an Christi Verdienst und damit am ewigen Leben. Gottes Oberhoheit wird aber von beiden stark betont in der ohne Verdienst erfolgten Auserwählung, die einzig auf dem göttlichen Wohlgefallen beruht. Unter Gottes Oberhoheit beugen sich nach Thomas wie nach Calvin die Verworfenen; sie haben ja Gottes Ratschluß keineswegs vereitelt — waren sie doch nicht auserwählt!

Allein der Unterschied in der Lehre von Gottes Verhältnis zur Sünde, der allerdings letztens aus dem verschiedenen Bestreben, Gottes

[1] *Doumergue*, IV, 358.

Oberhoheit zu wahren, hervorgeht, ist hier der Grund der fast entgegengesetzten Auffassungen. Nach Calvin bedeutet *nicht-auserwählt-sein* dasselbe wie *verworfen-sein*, und diese Verwerfung überliefert die Verworfenen, ohne daß damit ihre Schuld in Abrede gestellt würde, an Satan, und an all das, was damit zusammenhängt. Nach Thomas aber ist der Nicht-Auserwählte als solcher *noch nicht* verworfen; denn Gott verwirft niemanden, *ohne daß das Vorherwissen seiner Sünden dazwischen träte.*

Ihrer Natur nach gleichartige Schößlinge tragen, falls sie verschiedenartigen Stämmen aufgepfropft werden, ganz verschiedene Früchte. So sind auch Thomas und Calvins Lehren *nicht Variationen derselben Art.* Aus der verschiedenartigen Anwendung desselben Prinzips, d. h. der göttlichen Oberhoheit, ergibt sich ohne Zweifel eine *sachlich ganz andere Lehre.* Deutlich kommt uns dies zum Bewußtsein, wenn wir Calvin als Supra-Lapsarier kennzeichnen, Thomas hingegen außerhalb allem Infra- und Supra-Lapsarismus seine eigene Stelle zuweisen müssen.

ANHANG

Die Lehre von der Freiheit bei Thomas und Calvin.

Von der größten Bedeutung in Thomas' Auffassung von der Vorherbestimmung und Verwerfung ist die Lehre von der menschlichen Freiheit: erinnern wir uns nur an seine Anschauungen über die Verdienstlichkeit der guten Werke, über die Möglichkeit, der Gnade zu widerstreben und die Sünde, und zwar jede einzelne Sünde zu meiden. Dagegen hat es den Anschein, wenigstens wenn man bloß nach den Worten urteilen wollte, daß Calvin diese Freiheit grundsätzlich ablehne. Allein auch hier muß wieder betont werden, daß, wenn auch bei beiden Theologen das gleiche Wort, die nämliche äußere Formulierung sich findet, sie doch nicht immer dieselbe Wahrheit zum Ausdruck bringen wollen.

Um zu ermitteln, ob in der so weittragenden Lehre von der menschlichen Freiheit bei beiden tatsächlich ein Gegensatz obwaltet, möchten wir nachstehende Fragen beantworten:

1. Was verstehen Calvin und Thomas unter dem Ausdruck « liberum arbitrium »? Stehen ihre Begriffe *an und für sich* zueinander im Gegensatz?

2. Ergibt sich aus Thomas' Lehre von der menschlichen Freiheit vielleicht eine Konsequenz, *welche im Gegensatz stände zu Konsequenzen*, die Calvin auf Grund der Leugnung der Freiheit zieht ?

3. Wird Thomas' Lehre von Calvin vielleicht auch *auf andere Gründe hin* in Abrede gestellt ?

4. Steht Calvins Lehre vielleicht auf andere Gründe hin im Gegensatz zu Thomas' Lehre ?

1. Der Begriff der Freiheit.
Calvins Lehre.

Wollen wir wissen, von welchen Gedanken sich Calvin leiten läßt, wenn er dem Menschen das liberum arbitrium abspricht, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf nachstehende Sätze lenken.

Liberam voluntatem vulgo intelligunt .... quae *bonum aut malum* eligere habeat *in sua potestate.* Adversus Pigh. (C. R. XXXIV, 280, E. A. 133 b).

Nec impedire possis, quin simulac libera fuerit voluntas dicta, haec pluribus imaginatio protinus in mentem veniat habere igitur *sub potestate sua bonum aut malum,* ut alterutrum eligere *suapte virtute* queat. Adv. Pigh. l. c.

Semper autem testatus sum, me de nomine pugnare nolle si hoc semel constitueretur : libertatem non ad potentiam vel facultatem *boni aeque ac mali* eligendi .... referri debere. Adv. Pigh. 303 (E. A. 141 b) ; ibid. 399 (E. A. 175 b).

Dem Wortlaute nach hat es den Anschein, als ob Calvin mit der Leugnung der *libertas* den Menschen das Vermögen absprechen wollte, eigenmächtig das Gute sowohl wie das Böse zu wählen.

Allein, in welchem Sinne ist das Gute und das Böse zu fassen ? Calvin sagt diesbezüglich :

Liberam (voluntatem) negamus, quia propter *ingenitam homini pravitatem* ad malum necessario feratur. Adv. Pigh. 280 (E. A. 133 b).

Velle inesse ex natura : possumus nonnisi mala velle ex naturae *corruptione.* Adv. Pigh. 375 (E. A. 167 a) ; De aetern. Dei praed. C. R. XXXVI, 292 (E. A. 605 b).

Dico .... ratiocinandi potentiam .... dico volendi facultatem, quae in corde residet, *vitiatas esse, corruptasque peccato.* Adv. Pigh. 381 (E. A. 169 a) ; Conf. de foy C. R. XXXVI, 756 (E. A. 93 a).

Dicimus voluntatem *pravitate corruptam,* ut nec Deum diligere, nec eius obedire iustitiae possit. Adv. Pigh. 320 (E. A. 147 b).

Quodsi totus homo *peccati imperio* subiacet ipsam certe voluntatem .... arctissimis vinculis constringi necesse est. Inst. Chr. II, 2, 27.

Sic voluntas, quia inseparabilis est ab hominis natura non periit ; sed *pravis cupiditatibus* invincta fuit, ut nihil rectum appetere queat. l. c. sect. 12.

Manet nihilominus voluntas, quae propensissima affectione *ad peccandum et propendeat* et festinet : siquidem non voluntate privatus est homo, quum in hanc necessitatem se addixit, sed *voluntatis sanitate*. Neque vero inepte Bernardus qui velle nobis omnibus inesse docet : sed velle bonum, profectus : velle malum, defectus. Ideo simpliciter velle, hominis ; male velle, *corruptae naturae ;* bene velle, gratiae. Inst. Chr. II, 3, 5.

Auf Grund dieser Aussprüche möchten wir den Schluß ziehen : Wenn Calvin das liberum arbitrium leugnet, so bedeutet dies, daß nach seiner Auffassung der Mensch durch die Sünde so sehr gefangen gehalten wird, daß sein Wille fortwährend zum Moralisch-Bösen geneigt und darum außerstande ist, Gott zu lieben und seine Gebote zu beobachten. Dies aber ist die Folge des Sündenfalles Adams.

Neque enim negamus liberi arbitrii conditum fuisse hominem, qui et sana mentis intelligentia et rectitudine voluntatis praeditus fuit. Nunc quidem captivum teneri sub peccati servitute arbitrium nostrum asserimus. Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 263 (E. A. 127 b) ; Inst. Chr. II, 3, 10.

Dieses Unvermögen kommt *nicht von außen*, ist kein Zwang, denn dieser widerspricht dem Wesen des Willens selbst :

« .... non extrinseco impulsu, sed spontaneo cordis affectu, scientes ac volentes peccarint. » Adv. Pigh. 309-10 (E. A. 611).

« Coacta voluntas nulla esse potest quum alterum alteri repugnet .... eam sic vocamus, quae non sponte sua, nec interiore electionis motu, inclinatur huc vel illuc, sed externo motu violenter fertur. » Adv. Pigh. 280 (E. A. 133 b).

Obschon es sich also um eine *innerlich begründete Notwendigkeit* handelt, so stammt diese doch nicht aus der menschlichen Natur als solcher :

« Quemadmodum si quis dixerit : Homo est animal bipes, ambulare igitur et ingredi potest : erit quidem argumentum non malum nec ineptum. Verum si quis ad paraliticum trahere velit : in promptu est responsio, *aliunde esse vitium quod naturam impediat.* Sic omnino de voluntate respondendum est : liberam quidem esse natura, sed *vitio factam fuisse servam,* atque hac servitute detineri, donec Dei manu asseratur. » Adv. Pigh. 299 (E. A. 140 a).

Zur menschlichen Natur ist eine Qualität hinzugekommen (Adv. Pigh. 381 ; E. A. 169 a), um derentwillen die voluntas *serva* genannt wird : « quae propter corruptionem sub malorum cupiditatum imperio captiva

tenetur, ut nihil quam malum eligere possit.» (Adv. Pigh. 280 E. A. 133 b). In dieser Hinsicht steht der Mensch auf der nämlichen Stufe wie Satan. Beide, Mensch und Satan, haben das Werk Gottes zerstört; denn waren sie auch im Guten noch nicht befestigt (*mutabiles*), so waren sie doch *gut* von Gott geschaffen worden. Beide sind gefallen und daher «eidem condemnationi subiecti, exceptis iis quos elegit Dominus, atque eximit per gratiam Jesu Christi» (Cont. un. Cord. C. R. XXXV. 355. E. A. 406 a). Daher ist mit dieser *Notwendigkeit zur Sünde* (non alibi statuimus peccandi necessitatem quam in vitio voluntatis. Adv. Pigh. 280. E. A. 133 b), diesem *nicht frei sein*, diesem *serva* sein eine *spontaneitas* vereinbar, «quae ultro se flectit quocumque ducitur, non autem rapitur aut trahitur invita» (Adv. Pigh. l. c.).

Kurz faßt Calvin seine Auffassung in den Worten zusammen:

«Haec igitur distinctionis summa observetur, volentem quidem peccare, non invitum, nec coactum, affectione animi propensissima, non violenta coactione: qua tamen est naturae pravitate, non posse nisi ad malum moveri et agi.» Inst. Chr. II, 3, 5.

Diese Unfreiheit, d. h. dieses Unvermögen, eigenmächtig das Sittlich-Gute zu tun, steht im vollkommenen Einklang mit einem andern Satz: «.... liberam Dei voluntatem in bene agendo, non impedit, quod necesse est illum bene agere» (Adv. Pigh. 333. E. A. 152 a). Sie steht schließlich auch im Einklang mit Calvins Lehre über die Folgen des Sündenfalles, die Rechtfertigung und Wiedergeburt. Zu beachten ist auch, daß er seine Lehre von der Unfreiheit hauptsächlich denjenigen gegenüber betont, die sich Gott gegenüber auf die Verdienstlichkeit ihrer Werke berufen, sei es als Vorbereitung auf die Rechtfertigung, sei es in bezug auf die Vorherbestimmung zum Leben.

Thomas' Lehre.

Wollen wir den Freiheitsbegriff bei Thomas näher kennen lernen, so müssen wir vorerst die Calvin'sche Auffassung von Freiheit und Unfreiheit ganz beiseite lassen.

Das Objekt des Willens ist nach Thomas das Gute, das Gute nicht in dieser oder jener Ordnung, sondern unabhängig von jeder bestimmten Ordnung, sei es nun die sittliche, physische oder psychologische Ordnung. Denkt sich der Mensch ein Ding, das in jeder Hinsicht und in jeder Beziehung «gut» genannt werden kann, woran also in keiner Hinsicht etwas Gutes mangelt, das m. a. W. das *Allgute* ist, dann wird der Wille,

wenn er anders einen Akt setzt, dieses Allgute wollen und nicht abweisen können. Wenn jedoch an diesem Ding etwas Gutes — und mag es noch so klein sein — mangelt, ist es m. a. W. nicht das Absolut-Gute, dann kann der Mensch es eben von dieser nicht-guten Seite betrachten, und der Wille wird — wenn er anders in bezug auf dieses Ding einen Akt setzt — es entweder abweisen, falls die nicht-gute Seite ins Auge gefaßt, oder ihm zustimmen, insofern die gute Seite betrachtet wird.

« Voluntas, sagt Thomas, non ex necessitate vult quaecunque vult. Si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, *ex necessitate* voluntas in illud tendit, si aliquid velit ; *non enim poterit* velle oppositum .... *Alia autem* quaelibet *particularia bona*, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari, a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes. » (S. Th. I-II, 10, 2.)

Wir sagten : « *Wenn der Mensch anders einen Akt setzt* ». Denn wir dürfen nicht vergessen, daß auch die Akte der Vernunft und des Willens nach Thomas *Teilgüter*, bona particularia sind, also an ihnen eine gute und eine nicht-gute Seite sich findet, so daß der Mensch die Setzung dieser Akte unterlassen kann. Stellt der Mensch sich auch das Allgute vor, dann kann er seine Gedanken wieder davon abwenden, d. h. er kann von seiner Freiheit in bezug auf die Setzung eines Willensaktes Gebrauch machen. Wenn er dies aber nicht tut und infolgedessen in bezug auf das Allgute einen Willensakt setzt, dann wird es *notwendig* ein Akt der *Zustimmung* sein. Gegenüber dem Allguten ist er also *nicht frei*. Frei aber ist er gegenüber jedem anderen Guten, das er nach Belieben wollen oder zurückweisen *kann*, obschon er tatsächlich nicht beide Akte zugleich setzt, sondern entweder will oder zurückweist.

« Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte obiecti, non autem quantum ad omnia ; sed ex parte exercitii non ex necessitate movetur. » (De Malo q. 6.)

Nennt Thomas also den Willen *frei*, dann bedeutet dies, daß nach seiner Ansicht der menschliche Wille nicht bestimmt (determiniert) ist, ein Objekt ohne weiteres anzunehmen, sondern daß gegenüber einem solchen Objekte auf Grund seines eigenen Wesens — falls es nicht das Allgute ist — außer der Unterlassung eines jeden Aktes, ein zweifacher Willensakt möglich ist : insoweit in diesem Objekt ein *bonum sibi conveniens* sich findet, ein Akt des Wollens, und insoweit

ein *bonum sibi conveniens* fehlt, ein Akt des Nicht-Wollens (nolle) oder Zurückweisens (De Malo l. c.).

Das *liberum arbitrium* aber ist die *Freiheit des Urteils,* vermöge deren der Mensch imstande ist, auch wenn er sich nur *einem* bestimmten Objekte gegenüber befindet, dasselbe in vernunftgemäßer Prüfung von seiner nicht-guten Seite zu betrachten. Diese Urteilsfreiheit, nämlich «velle hoc vel illud» (I. Sent. 42, 2, 1 ad 3; II. Sent. 7, 1, 1 ad 4), dürfte demnach als der Höhepunkt der Freiheit bezeichnet werden. Daher finden wir denn auch bei Thomas Ausführungen, in denen Ausdrücke wie *liberum arbitrium, libera voluntas* und *libertas* in ein und derselben Bedeutung gebraucht werden.

Stellen wir nun die ganz verschiedenen Begriffe in der nämlichen äußeren Formulierung, wie sie sich bei beiden Theologen finden, einander gegenüber, so vermögen wir *an und für sich* keinen Widerspruch wahrzunehmen. Sagt doch

Calvin : Der Mensch ist nicht imstande, aus eigener Kraft das Sittlich-Gute zu tun (d. h. der Mensch ist nicht frei) und

Thomas : Der Mensch kann ein und dasselbe Objekt, falls es nicht das Allgute ist, als begehrenswert wollen und als nicht begehrenswert zurückweisen (d. h. der Mensch ist frei).

Diese Aussprüche besagen an sich keinen Gegensatz zueinander; sie beziehen sich auf verschiedene Objekte und verhalten sich zueinander wie etwa die beiden Sätze: Im Winter können die Bäume keine neuen Blätter bekommen, und: Jede Pflanze hat das Vermögen in sich zu wachsen. Ständen beide Aussprüche einander gegenüber wie Ja und Nein, dann ließe sich bei Thomas ein Widerspruch in seiner eigenen Lehre nachweisen. Ist doch der Zustand, in welchem sich Calvin den gefallenen und noch nicht wiedergeborenen Menschen denkt, ganz derselbe wie der, den Thomas den Verdammten, die sich bereits in der Hölle befinden, und Satan zuweist (II. Sent. 7, 1, 2; de Verit. q. 24 a. 10 et 11). Und dennoch besitzen nach Thomas auch diese, trotz ihres vollständigen Unvermögens zu etwas Sittlich-Gutem, das *liberum arbitrium.* Umgekehrt erfreuen sich auch jene, die schon im ewigen Leben weilen und deshalb nicht mehr sündigen können, des liberum arbitrium (De Verit. q. 22 a. 6 und q. 24 a. 8).

« Boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suae naturae. » (S. Th. I, 64, 2 ad 1.)

Dieser « Modus » bezieht sich auf das einmal bestimmte und nicht mehr zu ändernde Endziel: bei den verdammten Menschen und bei

Satan ist dasselbe nämlich unabänderlich schlecht (II. Sent. 7, 1, 2) und infolgedessen ist alles, was sie tun, auf dieses Ziel hingeordnet und darum schlecht:

Quamvis *diversa eligant per liberum arbitrium*, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum. (De Malo, q. 16 art. 5.)

Die Freiheit im Sinne Thomas' sieht also davon ab, ob man — sittlich gesprochen — nur Gutes oder nur Böses oder beides tun kann; sie abstrahiert von der sittlichen Ordnung als solcher und schließt sie darum auch nicht aus: « In hoc attenditur ratio libertatis quod possit hoc *facere* vel *non facere*, aut *hoc* vel *illud* facere » (I. Sent. 42, 2, 1 ad 3).

Die Leugnung des liberum arbitrium durch Calvin und die Behauptung desselben durch Thomas besagt demnach keinen Widerspruch, da mit den nämlichen Worten ganz verschiedene Dinge bezeichnet werden.

2. Die Konsequenzen.

Es wäre unter Umständen möglich, daß sich aus der verschiedenen Freiheitslehre bei Calvin und Thomas Konsequenzen ergeben, die zu einander in Gegensatz stehen. Und in diesem Falle müßten wir sagen, Calvin habe die Lehre des Aquinaten *indirekt* geleugnet.

Der Mensch *kann*, eben kraft seines liberum arbitrium, so wie Thomas es ihm zuerkennt und wie es oben dargelegt wurde, der Gnade *widerstreben*. Sieht er nämlich in der Gnade ein Gut, so kann er sie annehmen; betrachtet er sie aber von ihrer nicht-guten Seite — ist doch die Gnade nicht das Allgute, d. h. *Gott selber* — so kann er sie zurückweisen, nicht wollen. Widerstrebt er der Gnade, verschmäht er sie, so geschieht dies aus *eigener Schuld*. Geht er dagegen auf sie ein, dann geschieht dies nicht in Kraft des Geschöpfes, sondern kraft der Gnade selbst, da Gott, der den Willen geschaffen, ihm dieses Eingehen gibt (S. Th. I, 105, 4 ad 1 und 2; de Verit. q. 22 a. 8). Und, wie oben gesagt wurde, in diesem Eingehen auf die Gnade sieht Thomas den verdienstlichen Charakter der guten Werke.

Dieser Konsequenz aus der Freiheitslehre bei Thomas steht nun die Lehre Calvins gegenüber, insofern er sowohl das Vermögen, der Gnade zu widerstreben, als auch die Verdienstlichkeit der guten Werke leugnet.

« *Efficaciter* formari voluntatem nostram constituo, ut Spiritus Sancti ductum sequatur *necessario*, non autem *incitari* duntaxat, *ut valeat, si velit*. » Adv. Pigh. C. R. XXXIV, 353 (E. A. 159 a).

« Ac voluntatem movet, non qualiter multis seculis traditum est et creditum, ut *nostrae* postea sit *electionis*, motioni aut obtemperare aut refragari : sed illam *efficaciter* afficiendo. Illud ergo toties a Chrysostomo repetitum repudiare necesse est. « Quem trahit, volentem trahit », quo insinuat dominum *porrecta tantum manu expectare*, an suo auxilio iuvari nobis adlubescat. » Inst. Chr. II, 3, 10 ; cfr. Sect. 7.

Wenn irgendwo, so dürfte wohl an dieser Stelle Calvins Meinung ganz deutlich hervortreten. Was er bestreitet, ist nicht die Konsequenz aus Thomas' Freiheitslehre, daß der Mensch die Gnade als ein *bonum particulare* betrachten könne, insofern ihr ein bestimmtes « bonum sibi conveniens » abgeht und daß er sie infolgedessen zurückweisen *könne*, *auch dann, wenn er es kraft der unfehlbaren Wirksamkeit Gottes tatsächlich nicht tut.* Der strittige Punkt ist vielmehr auch hier wieder kein anderer als der, daß Calvin in dem Vermögen, die Gnade zurückzuweisen, einen Angriff auf die göttliche *Oberhoheit* erblickt : als ob Gott bei der Gnadenspendung abwarten müßte, ob es dem Menschen beliebe — unabhängig von Gott — die Gnade anzunehmen oder nicht.

Allein einer solchen Auffassung steht auch Thomas entschieden gegenüber. Wenn auch nach ihm der Mensch kraft seines liberum arbitrium die dargebotene Gnade annehmen und zurückweisen kann, so anerkennt Thomas doch ausdrücklich, daß sie niemals *tatsächlich angenommen* wird, als infolge göttlichen Einflusses, und auch die *Ablehnung* der Gnade vollzieht sich nicht unabhängig von Gott, wie wir bereits ausgeführt haben.

Die Stellungnahme Calvins Thomas gegenüber dürfte aber einen weitern Grund haben in seiner Auffassung von der Rechtfertigung, der Wiedergeburt und den guten Werken. Wird doch nach seiner Lehre der Mensch nur gerechtfertigt durch *Anrechnung* der Gerechtigkeit Christi. Die Werke auch des Wiedergeborenen bleiben *in sich schlecht*, denn bloß durch den Glauben werden sowohl die Personen als auch deren Werke gerecht. Die Gnade ist nicht, wie bei Thomas, ein dem Menschen innerliches wirksames Prinzip, sie bleibt vielmehr außer ihm und ist sozusagen unabhängig von ihm. Von der Annahme oder Zurückweisung einer solchen Gnade kann darum auch ebensowenig die Rede sein als von Verdienst. Allein dies ist keine Konsequenz aus Calvins Leugnung der Freiheit, sondern aus seiner Lehre von der *Rechtfertigung und Wiedergeburt.*

Wir dürfen demnach sagen, daß auch die Konsequenzen aus der Freiheitslehre beider Theologen nicht im Gegensatz zueinander stehen.

3. Andere Gründe.

Weisen also weder die Freiheitslehre beider Theologen noch die unmittelbar aus derselben sich ergebenden Konsequenzen einen Widerspruch auf, so müssen wir nun an die dritte Frage herantreten: Leugnet Calvin die menschliche Freiheit, für die Thomas eintritt, vielleicht auf andere Gründe hin? Wir können darauf antworten, daß Calvin die Auffassung von der Freiheit, wie sie bei Thomas sich findet, weder bekämpft noch verteidigt, daß er vielmehr, soweit uns wenigstens bekannt ist, hierüber gar nicht redet.

Beim ersten Anblick möchte man allerdings aus folgenden Ausdrücken eine feindliche Haltung entnehmen:

« Non tamen puto hanc quoque partem negligendam, ut noverimus *specialis esse gratiae* Domini, quoties in mentem venit eligere, quod e re nostra est: quoties eo voluntas inclinat: rursum quoties eo voluntas inclinat quod alioqui erat nociturum. » Inst. Chr. II, 4, 6.

Allein die nachfolgenden Worte heben den eigentlichen Grundgedanken deutlich hervor:

« Atque huc se protendit divinae providentiae vis, non modo, ut rerum eventus succedant, quemadmodum expedire prospexerit; sed ut voluntates quoque hominum eodem tendant. » Ibid.

Es ist also wieder nichts anderes, als die Unantastbarkeit der göttlichen Oberhoheit, von der Calvin redet:

« .... Contendo Deum, quoties viam facere vult suae providentiae, etiam in rebus externis hominum voluntates flectere et versare: ne ita esse liberam ipsorum electionem, quin eius libertate Dei arbitrium dominetur. Velis nolis, animum tuum a motione Dei potius, quam ab electionis tuae libertate pendere. » Ibid. s. 7.

4. Gegensatz.

Wenn also Calvin durch seine Leugnung der Freiheit noch auf andere Gründe hin zu Thomas in Widerspruch steht, so wollen wir das Problem umstellen und weiters fragen: Wird Calvins Leugnung der Freiheit auch durch Thomas auf andere Gründe hin bestritten? Mit andern Worten: Kann Thomas der These Calvins: Der Mensch ist nicht frei, d. h. *der Mensch ist ohnmächtig, aus eigener Kraft etwas Sittlich-Gutes zu tun*, zustimmen?

Unter dem Titel: « Die Folgen des Sündenfalles » haben wir bereits oben (Heft I, S. 89) die Antwort auf diese Frage gegeben. Nach Thomas ist die menschliche Vernunft in ihrer Tätigkeit nicht bloß auf das Gebiet der res terrenae beschränkt. Im Gegensatz zu Calvin

lehrt er vielmehr, daß dieselbe mit Bezug auf die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken und infolgedessen auch mit Bezug auf die aus dieser Erkenntnis abgeleitete Sittenlehre ihre natürlichen Kräfte bewahrt hat. Allerdings erkennt Thomas den Leidenschaften einen großen Einfluß zu (S. Th. I, 81, 3 ; I-II, 9, 2 ; 10, 3 ; 17, 7 ; de Verit. q. 22 a. 12 ; q. 25 a. 4) ; nichtsdestoweniger wäre es verfehlt, daraus auf die vollständige Unfähigkeit zu natürlich guten Werken zu schließen. Allerdings haben diese kein Anrecht auf das ewige Leben, mag dieses nun die Rechtfertigung oder das Leben selbst sein. Denn hiezu ist nicht nur eine bloß natürliche, sondern eine übernatürliche Güte notwendig, welche nur aus der Gnade stammen kann (S. c. Gent. III, 147 und 149 ; S. Th. I-II, 109, 5 und 6 ; 112, 2. 3 ; 114, 2. 5. 7 ; de Verit. q. 24 a. 14 und 15 ; Quodlib. IV. 7). Die Bemerkung Calvins :

« Coniungunt, fateor, interim cum suis operibus Dei gratiam : sed quum non aliter se gratos esse confidant, quam si digni sunt, eorum et fiduciam et gloriationem in operibus residere constat. Haec trita est ac receptissima in omnibus scholis doctrina ; haec omnium fere animis penitus infixa opinio, ita quemque amari a Deo, ut quisque sit dignus. » Ad Car. Quint. (C. R. XXXIV, 506 ; E. A. 54 b.)

kann denn auch gar nicht auf Thomas bezogen werden. Auch Thomas anerkennt — und dies will Calvin doch augenscheinlich betonen —, daß des Menschen vorzüglichste Werke nicht imstande sind, eine Aussöhnung mit Gott zu bewirken oder ein Anrecht auf die Gnade und den Himmel zu erlangen — wäre ja sonst der Schöpfer vom Geschöpfe abhängig.

Folgerungen.

Aus unserer Untersuchung dürfte sich ergeben, daß Calvins und Thomas' Ansichten über die Freiheit weder an und für sich noch in ihren Konsequenzen zueinander im Gegensatz stehen. Was Thomas mit der Anerkennung der Freiheit lehrt, wird von Calvin gar nicht behandelt ; was Calvin aber mit der Leugnung der Freiheit sagen will, kann von Thomas *auf andere Gründe* hin nicht durchweg angenommen werden. Während Calvin lehrt, daß alle Werke des Menschen sündhaft sind infolge eines vitium naturae, behauptet Thomas, daß auch der in Adam gefallene und in Christus noch nicht wiedergeborene Mensch noch sittlich-gute, wenngleich nicht verdienstliche Werke verrichten kann. Allein dieser Gegensatz stammt nicht aus der Lehre von der Freiheit, sondern aus der verschiedenen Auffassung beider Theologen bezüglich der Folgen des Sündenfalles.

I. SCHEMA [1].

<table>
<tr><th>Infra-Lapsarismus</th><th>Thomas</th><th>Supra-Lapsarismus (Calvin)</th></tr>
<tr><td colspan="2">1. Gott faßt den Entschluß, sich selber zu verherrlichen durch die Offenbarung seiner Vollkommenheiten.</td><td rowspan="3">1. Endziel ist die Kundmachung der Herrlichkeit Gottes durch die Offenbarung seiner Barmherzigkeit u. Gerechtigkeit.
2. Diese Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entschließt sich Gott zu offenbaren im ewigen Heile und in der ewigen Verdammnis, wozu er erwählt bezw. verwirft.
3. Um dieses Ziel zu erreichen, beschließt Gott den Menschen zu erschaffen, den Sündenfall anzuordnen (als Mittel) usw.</td></tr>
<tr><td colspan="2">2. Zu diesem Zwecke beschließt er, den Menschen zu erschaffen, und zwar noch nicht im Guten befestigt (labilis). Aus unerforschlichen Gründen entschließt er sich weiter, den Sündenfall, dessen Eintreten er vorher weiß, zuzulassen.</td></tr>
<tr><td>3. Aus der im Elend sich befindlichen Menschheit beschließt Gott die einen auszuerwählen, die andern zu verwerfen usw.</td><td>3. Aus der in Sünde gefallenen Menschheit beschließt Gott einige auszuerwählen, die andern zu übergehen (Verwerfung im 1. Sinne).
4. Die Auserwählten prädestiniert Gott zum Leben, zu dem sie durch Verdienste gelangen sollen.
5. Bei den Nicht-Auserwählten
a) läßt Gott persönliche Sünden zu, die er vorhersieht (Verwerfung im 2. Sinne), und darum verwirft er sie (Verwerfung im 3. Sinne);
b) alle übrigen will Gott sterben lassen, bevor sie persönliche Sünden begehen können und verwirft sie also nicht (sie bleiben Verworfene bloß im 1. Sinne).</td></tr>
</table>

[1] Vgl. zu diesem Schema, soweit Infra- und Supra-Lapsarismus in Betracht kommen. *Dyck*, p. 45.

II. SCHEMA.

Gesamtübersicht.

Calvin (Supra-Lapsarismus):

Akt der Oberhoheit
- Auserwählung — (Erschaffung — Anordnung des Sündenfalles) — Glauben — Heil.
- Verwerfung — (Erschaffung — Anordnung des Sündenfalles) — Unglauben — Verdammnis.

Infra-Lapsarismus:

Erschaffung — Vorherwissen des Sündenfalles — Akt der
- *Barmherzigkeit:* Auserwählung — Glauben — Heil.
- **Gerechtigkeit:** Verwerfung — Unglauben — Verdammnis.

Thomas:

Erschaffung — Vorherwissen des Sündenfalles — Akt der
- *Barmherzigkeit:* Auserwählung — Vorherbestimmung. — Verdienste — Akt der *Gerechtigkeit:* Heil.
- **Oberhoheit:** Übergehen
  - Zulassung und Vorherwissen der persönlichen Sünde. — Akt der **Gerechtigkeit:** Verwerfung.
  - Anordnung eines frühzeitigen Todes — natürliche Seligkeit.

Johannes Sterngasse O.P. und sein Sentenzenkommentar.

Von
Hochschulprofessor Dr. Artur LANDGRAF, Bamberg.

3. Lehrrichtung.

(Schluß.)

III. Noch ein Wort zum Sentenzenkommentar in seinen Zusammenhängen mit der Mystik des Johannes Sterngassen. *H. Denifle* versprach sich aus der Auffindung des Sentenzenkommentars Sterngassens eine Bestätigung seiner These, nach der sich in den mystischen Schriften der Predigerbrüder ein scholastisches Element wegen der Eigenart der Redner und der Hörer, und ein mystisches wegen des Zweckes der Predigten und Schriften findet.[1] Auf das Geheiß des deutschen Provinzials nämlich mußten die Sorge für das geistliche Leben des weiblichen Zweiges der deutschen Predigerprovinz ‚fratres docti' übernehmen, das ist, wie Denifle nachweist, die Magistri und Lesemeister der Theologie. « Die Magistri und Lektoren schöpften natürlich aus demjenigen, was sie selbst in der Schule gelernt, und was sie in der Schule vortrugen. Sie legten ihren Charakter als Scholastiker nicht ab, was ja an sich schwer gewesen wäre, was sie aber umsoweniger zu tun brauchten, als in der Verordnung ausdrücklich stand, das Wort Gottes solle den Schwestern öfters per fratres *doctos* gepredigt werden ‚sicut erudicioni ipsarum (sororum) convenit'. »[2] Dazu sagt Denifle in der Anmerkung : « Es ist bekannt, daß ein großer Teil der Mitglieder der Frauenklöster den bessern und den vornehmen Ständen angehörte. Daß ihre ‚eruditio' keine geringe war, ist nicht weniger bekannt, und erhellt aus den Vitae der Schwestern der verschiendeen Klöster. » Aus dieser Eigenart der Redner und der Hörerinnen kam also der scholastische Zug in die damaligen Predigten. « Anderseits aber mußten

[1] *H. Denifle,* Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker. Archiv II, 641 ff.
[2] Archiv II, 645, 650.

sie [die Predigerbrüder] darnach trachten, die Schwestern Christo als Bräute ‚non habentes maculam exhibere', und sie, ‚que propter deum clausis ergastulis detinentur' anzueifern, sich von sich und allem völlig loszuschälen, und nach der mystischen Vereinigung mit Gott zu trachten. In Bezug auf diesen zweiten Punkt, der um so wichtiger wurde, je mehr die Prediger bei den Schwestern einen bereiten Boden fanden, sind die Predigten mystisch, und kann man von deutschen Mystikern sprechen. »[1]

Für *Johannes Sterngassens* Sentenzenkommentar läßt sich nun sagen, daß er auch in den Fragen, die mit der Mystik in Zusammenhang stehen, ganz das scholastische Gepräge seiner Zeit trägt, ja daß er, wie M. Grabmann ausführlich nachweist, in nichts von der Lehre des hl. Thomas abweicht.

So entspricht der Predigt ‚Formans me', deren erster Schreiber in ihr Pantheismus vermutete[2], im zweiten Sentenzenbuch die Dist. 17 a. 2: « Utrum anima sit de essentia Dei. » Sie finde beispielshalber hier ihren Platz: « Ad 2 questionem dicendum, quod si li ‚de' teneatur effective vel finaliter poterit anima dici esse de substantia Dei, eo quod substantia Dei sit principium et finis omnis entis. Sic autem teneatur formaliter vel materialiter, sic non est verum, quod anima sit de essentia Dei. Cum enim essentia Dei sit actus purus, cui nulla potentia permiscetur, non est possibile, ut ipsa fiat materia alicuius, cum materia dicat potentiam ad aliquid. — Item nec forma, eo quod forma rei sit compossibilis alteri, puta materie et per consequens in potentia. — Preterea, cum Deus sit actus purus, nulla ei privatio admisceri potest. Anime autem multi defectus vel privationes adiunguntur, ut ignorantia, malitia et huius. »[3] Ähnlich « de visione beata in hac vita »: « dicendum, quod Deus per essentiam in hac vita videri non potest. Modus enim cognitionis sequitur modum nature rei. Anima autem nostra quamdin in hac vita vivimus, habet esse in materia. Unde

[1] Archiv II, 647.

[2] *Wackernagel*, Altdeutsche Predigten. Basel (1876), 163 ff.; *W. Preger*, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter II, Leipzig (1881), 116: « Im vorzeitlichen Sein sind wir Formen im göttlichen Wesen, im zeitlichen soll Gott die Form unseres Wesens werden; im nachzeitlichen wird wohl eine wesentliche Vereinigung mit Gott, aber « an der Schauung, nicht an der Wesung » sein. Die Bedingung hiefür ist das sich entschlagen von allen kreatürlichen Bildern, denn so wenig als Gott und der Teufel sich vereinen, so unmöglich ist es, daß Gott mit der Seele sich vereine, die mit natürlichen Bildern behaftet ist. Daß wir uns von diesen Bildern nicht lauter und abgeschieden halten, das ist der Grund, weshalb wir des ohne Unterlaß in uns sprechenden Wortes der Gottheit nicht gewahr werden. Denn so hoch ist der Adel der Seele, daß in etlichen Punkten der Unterschied zwischen ihr und Gott kaum zu finden ist. Der Grund, warum sie dennoch ein so kräftig Wort nicht zu sprechen vermag wie der himmlische Vater, scheint darin zu liegen, daß sie nicht gleich dem ewigen Sohne in ihrem Wesen im Vater geblieben ist. »

[3] Bl. 36.

naturaliter non cognoscit nisi que sunt in materia vel que per huius cognosci possunt. Sed per naturam rerum naturalium divina essentia cognosci non potest. Ostensum enim est supra, quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentie ipsius. Unde impossibile est anime hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Est tamen advertendum, quod sicut Deus miraculose in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter mentes alicorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis intentium usque ad visionem sue essentie elevavit, ut Augustinus dicit in libro de videndo Deum de Moyse, qui fuit magister Judeorum et Paulo, qui fuit doctor gentium. »[1] So auch über den Besitz der Seligkeit in dieser Welt (In 4 dist. 45 q. 1 a. 5 et 6)[2], über die Anschauung, die Adam vom Wesen Gottes besaß (In 2 dist. 23 a. 2).[3]

IV. Um ein Gesamturteil über den Wert des Kommentars zu geben : Man kann sich bei seiner Durchsicht nicht des Eindruckes erwehren, als habe man ein Frühwerk eines allerdings sehr begabten Gelehrten in Händen. Diese Behauptung stützt sich nicht bloß darauf, daß die Sentenzenkommentare es waren, an denen sich die Anfänger der Lehrtätigkeit, die baccalaurei, zu erproben hatten ; denn die Quaestiones disputatae eines Johannes von Lichtenberg, die schon vor dem Baccalaureat verfaßt waren, tragen einen verhältnismäßig reiferen Charakter an sich. — Mehr Gründe innerer Art sprechen dafür : Es zeigt sich eine Freude, an den vom hl. Thomas gelehrten Wahrheiten zu rütteln, ohne aber dabei selbständige Gedanken zu bringen, sondern in bloßer, teilweise fast wörtlicher Anlehnung an die Lehre irgend eines Thomasgegners. Seine Unselbständigkeit geht sogar so weit, daß er dort, wo er einmal gegen Thomas aufgetreten ist — in der Frage de unitate intellectus — und nur mit Rücksicht auf eine Glaubenswahrheit sich ihm anschloß, dennoch in den damit aufs engste verbundenen Fragen sich wieder deutlich den Gedanken und die Worte des hl. Thomas zu eigen macht.[4]

V. Es kann daher nicht wundernehmen, wenn Sterngasse im allgemeinen von der gleichzeitigen und spätern Scholastik ziemlich

[1] In 2 dist. 49 q. 2 a. 3 (Bl. 102). [2] Bl. 101v. [3] Bl. 39v.

[4] In 2 dist. 19 a. 1 und 2 (Bl. 38). Auf die Frage « utrum humana anima educatur de potentia materie » hebt die Antwort folgendermaßen an : « Respondeo dicendum ad 1 questionem, quod, sicut dictum est, opinio commentatoris fuit, nullam formam in materia esse, nisi esset educta de potentia materie. Negavit enim forme creationem esse possibilem. Forma autem educta de potentia materie materialis est et impedit intellectionem. Et ideo posuit animam intellectivam substantiam separatam. — Hec autem positio veritati fidei repugnat sicut supra dictum est. » — Die Beweise, die dann folgen, finden sich dem Sinne nach bei Thomas, lib. 2 contra gentes, cap. 86, arg. 1, 2, 3.

bei Seite liegen gelassen wurde. Wenn sich auch über den Umfang, in dem er von den Theologen benützt wurde, quellenmäßig wenig sagen läßt, so dürfte er doch schon in jener Zeit neben einem Aegidius Romanus und Heinrich von Gent verschwunden sein. Bei seiner allenthalben starken Abhängigkeit von den literarischen Größen des endenden 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, lassen sich denn auch aus bloßen ideellen Verwandtschaften keine sicheren Schlüsse auf eine Benützung Sterngassens durch andere ziehen. Einzig wörtliche Übereinstimmungen würden es, aber auch nur nach genauem Vergleiche mit seinen Vorlagen, ermöglichen, ihn unter den « quidam » und « alii » zu rekognoszieren.

Auf Grund der Namensnennung aber konnte Grabmann die für die Identifizierung der Handschrift so wichtigen Zitate aus Sterngasse im Cod. 2155 der Wiener Hofbibliothek feststellen.[1] Später finden sich, wie bereits erwähnt, Zitate aus dem Sentenzenkommentar bei Turrecremata.

VI. Zum Schlusse sei noch als Schema für die Form der Distinktionen dargestellt aus dem ersten Buch :

« *Distinctio* 17*a*. — Jam nunc accedamus (= Anfang des Textes bei *Petrus Lombardus*). — Hic queritur primo, utrum caritas sit aliquid creatum in anima et videtur, quod non. — (Folgen einige Einwürfe.) Sed contra . . . .

Juxta hoc queritur, utrum caritas sit accidens ; et utrum insit per infusionem.

Ad questionem primam respondent quidam : (Die Ansicht des heiligen *Thomas*, dann andere Ansichten und deren Widerlegung. Vielfach kommen auch zuerst Ansichten, die abgelehnt werden und zum Schluß erst diejenige, für die Johannes sich entscheidet. — Dann folgt für gewöhnlich die Lösung der am Anfang erhobenen Schwierigkeiten).

Ad questionem 2 dicendum (Lösung der Frage).

(Lösung der dritten Frage.)

Questio. 2° principaliter queritur, utrum caritas infundatur secundum capacitatem naturalium. Et videtur, quod sic (Einwürfe).

Juxta hoc queritur, utrum caritas possit certitudine cognosci ab habente eam.

Item, utrum caritas sit ex caritate diligenda.

(Dann Lösung der einzelnen Fragen wie oben.)

Questio. Hic queritur, si caritas (= Beginn der 2a pars der Distinktion des Lombarden). — Hic queritur primo, utrum caritas augeatur. Et videtur, quod non (Einwände).

[1] Neu aufgefundene lateinische Werke.

Juxta hoc queritur, utrum caritas augeatur secundum additionem. Item, utrum quolibet actu augeatur.

(Dann Lösung wie oben.)

Questio. Secundo queritur principaliter, utrum caritas augeatur in infinitum. Et videtur, quod non (Einwürfe).

Juxta hoc queritur, utrum caritas possit minui. »[1]

Eine Veröffentlichung des Kommentars erscheint wegen seiner Unselbständigkeit nicht angezeigt. Ebenso auch dürfte sich eine Publikation des Verzeichnisses der Quaestionen erübrigen. Im folgenden soll nur die wohl interessanteste Frage des Kommentars « utrum anima intellectiva sit forma corporis » wiedergegeben werden. [2]

ANHANG

Utrum anima intellectiva sit forma corporis.

I. Schon im neunten Jahrhundert wurde von dem irischen Mönche *Macarius* behauptet und von *Ratramnus von Corbie* bekämpft, daß alle Menschen nur numerisch einen Intellekt hätten. Wie aus einer Sammlung von Canones der irischen Kirche erscheint, die in der Bibliothek von St. Germain handschriftlich aufbewahrt ist, war dieser Irrtum damals in Irland schon mehrfach verbreitet. [3]

Erst mit der steigenden Vermittlung aristotelischer Schriften durch die Araber und dem wachsenden Interesse an der Philosophie trat diese Frage stärker in das Interesse der Spekulation. Albert der Große machte schon energisch Front gegen die wachsenden Irrtümer, und nach ihm

[1] Bl. 12-13. — Es entspricht nicht den Tatsachen, was *Grabmann* schreibt (Neuaufgefundene lat. Werke, 21) : « Jede distinctio wird von Sterngassen in zwei quaestiones principales eingeteilt. » Die eben gebrachte Distinktion hat z. B. 4 Quaestionen, dagegen In 1 dist. 4, dist. 5, dist. 6, dist. 7, dist. 9, dist. 10, dist. 12, 13, dist. 14, dist. 16, dist. 20, 21, dist. 22 usw. ist überall nur eine einzige quaestio principalis.

[2] Im Druck veröffentlicht sind bereits die Frage über Theologie und Wissenschaft von *E. Krebs* (Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XI, 3/4 (1921), 11 und 12) und « utrum in creatura differunt esse et essentia realiter » von *M. Grabmann* (Die Lehre des Johannes Theutonicus O. P. über den Unterschied von Wesenheit und Dasein. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie XVII. Paderborn [1903], 43-51).

[3] *E. Renan*, Averroes et l'Averroisme. Paris (1852), 101 f. — Man vgl. auch *C. Werner*, Der hl. Thomas von Aquino. I Regensburg (1889), 558, Anm. 5.

Gerardus de Abbatisvilla [1], Thomas und Aegidius Romanus. — Nach Thomas richtete sich in den Streitschriften, wohl um eine Antwort auf die von den Artistenschulen vorgebrachten Gründe aus dem über Averroës empfangenen Aristoteles zu haben, das Interesse auch stark auf die Feststellung des Standpunktes des Stagiriten. Gerade in der Streitschriftenliteratur für und gegen Thomas tritt dies hervor.

Man vergleiche z. B. *Robertus de Colletorto* im 9. Quodlibet gegen Heinrich von Gent. Die Aufstellungen Heinrichs waren : « Eodem quolibet questione quinta querit, utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi, quod intellectus in omnibus sit unus numero. Dicit, quod Aristoteles numquam pro certo habuit, quod intellectus unus fuit [am Rande : unus in omnibus], neque diversi in diversis, quia non ‹habuit› pro certo habuit, utrum esset forma et actus substantialis corporis, neque quod non esset, sed inter utrumque eorum fluctuans modo pro una parte, modo pro alia apparentia protulit. » [2] Die Erwiderung Roberts hebt folgendermaßen an : « Veritas istius questionis diffuse patet in tractatu fratris T[home] contra Avero[i]stas. Sciendum est ergo, quod quamvis secundum commentatorem Averroem male exponentem Aristotelem in plerisque locis super libros de anima et secundum sequentes eius videatur, quod Aristoteles non posuit asserendo, quod anima intellectiva esset forma corporis, tamen secundum rei veritatem omni recte consideranti verba Aristoteles hoc posuit. » [3]

Für einen Dominikaner des angehenden XIV. Jahrhunderts ist es — nach der entschiedenen Stellungnahme des hl. Thomas — auffallend, wenn er in der umstrittenen Frage « de unitate intellectus » für den Averroismus Partei ergreift. Wenn man aber bedenkt, daß Aegidius Romanus und Heinrich von Gent zur Frage in einer Art Stellung nahmen, die einen Averroismus als nicht zu gewagt erscheinen ließ — Aegidius hält ja das Gegenteil nur für wahrscheinlicher — so wird dies bei dem großen Einfluß erklärlich, den beide auf Johannes ausübten.

Auch scheinen sich gerade in jener Zeit — wohl wegen der in der Pariser Artistenschule damals herrschenden Strömung — selbst die Theologen in den von ihnen edierten Kommentaren mehr auf das rein philosophische Gebiet zu wagen und den Beweisen des Averroes nachzugehen. Schon Thomas hatte dies in der Summa contra gentes und mehr noch in seinem Opusculum de unitate intellectus contra Averroistas getan. Die gleiche Erscheinung läßt sich auch bei Aegidius Romanus, bei dem späteren Nicolaus von Occham [4] und in dem durchaus thomistisch orientierten Kommentar zu de anima des Cod. Vatic. lat. 10135 beobachten.

[1] *Gerardus de Abbatisvilla*, Quodlibet 19, q. 3 (Cod. Vatic. lat. 1015, Bl. 136v) : « Tertio queritur, utrum intellectus possibilis sive anima intellectiva sit una in omnibus. » — Quodlibet 8, q. 2 (Cod. Vatic. lat. 1015, Bl. 56) : « Secundo quesitum fuit, utrum sit unus intellectus numero indiscretus in omnibus hominibus. »

[2] Cod. Vatic. lat. 987, Bl. 87.

[3] *Ebenda*.

[4] Sentenzenkommentar, Cod. Vatic. Ottob. lat. 623.

II In 2 dist. 17 q. 3. — Cod. Vatic. lat. 1092, fol. 36.

Distinctio 17. Hic de origine anime etc. Hic queritur primo, utrum anima sit composita ex materia et forma. Et videtur, quod sic .... Juxta hoc queritur, utrum anima sit de essentia Dei.

Item utrum anima intellectiva sit forma corporis humani ....

Ad 3um quesitum dicendum, quod commentator sequens opinionem philosophi in 7° metaphisice, scilicet quod forma sit per eductionem de potentia materie, opinatus est nullam formam esse in materia, que non sit educta de potentia materie. Unde hoc commentator ibidem dicit, quod si forma aliqua fieret non per transmutationem de potentia materie, sequeretur formam illam esse per creationem, quam sicut supra dictum est ille penitus [negat]. Forma autem omnis educta de potentia materie est forma materialis et materie innisa, et ideo recipit speciem materialiter, et per consequens speciem, quam recipit, non intelligit. Et ideo secundum eum anima intellectiva non potest esse forma corporis, alias nil intelligeret. Et secundum hoc procedunt omnes rationes sue, quas ponit in 3° de anima ad probandam unitatem intellectus.

Sed est quedam substantia separata ultimum locum tenens in gradu substantiarum separatarum, et ideo est in potentia, ut intelligeret per abstractionem specierum a fantasmatibus, ut ipse dicit in 3 de anima. Ex quo sequitur hominem non reponi in speciem per animam intellectivam, sed per sensitivam.

Ex qua positione oritur duplex dubitatio: scilicet qualiter homo intelligat anima intellectiva separata. Iterum, qualiter uno existente intellectu non omnes uno intelligente intelligant.

Ad quorum primam respondet ibidem dicens [1], quod species intelligibilis, qua intelligit intellectus, abstracta a fantasmate duplex habet subiectum, scilicet intellectum possibilem, cui inheret, et in eo habet esse sicut accidens in subiecto; aliud autem subiectum speciei est phantasma, a quo species habet veritatem, sicut conceptus vel universalis intellectus veritatem habet ex entitate rei. Et ideo species in intellectu existens habet ordinem et connexionem essentialem ad fantasma, ratione cuius potest ei influere intellectionem. Et sic mediante fantasmate communicatur homini intelligere.

Ad secundum etiam respondet ibidem, quod quia intelligere communicatur homini mediante fantasmate, ideo non obstante unitate intellectus non omnes uno intelligente intelligunt, cum in diversis hominibus diversa fantasmata etiam de eadem re reperiantur.

Hanc autem opinionem multi nituntur reprobare [2]:

Primo sic: Principium actionis rei est forma eius dans ei esse. Si ergo anima intellectiva non est forma corporis, sequitur, quod homo non intelligat.

[1] Glossator am Rand: « Averroys. »

[2] Glossator am Rand: « Rationes Thome contra Averroym. » Thomas, I q. 76 a. 1, corp. 1a ratio; De spiritualibus creaturis q. 2, corp. ratio 1; *Contra gentes II, c. 59 ratio 4. — Heinrich von Gent,* Quodl. 3, q. 15.

Hec autem ratio non videtur concludere [1], quia, etsi anima intellectiva non sit forma corporis, fantasma tamen, per quod intellectio homini communicatur, est forma anime sensitive, qua homo habet esse.

2º probant hoc sic [2]: Homo per se et non per accidens intelligit. Aut ergo homo secundum se totum, aut secundum partem erit principium sue intellectionis. Non secundum se totum, cum non intelligat per corpus. Ergo secundum aliquam partem, que est forma corporis. Ergo anima intellectiva erit forma corporis.

Sed [3] hec ratio patitur eandem responsionem, quam prima.

Tertio [4]: Numquam potest aliquid tantum nobilitari, quod exeat suam speciem, nisi acquirat novam formam. Ergo sensitivum numquam poterit tantum nobilitari, quod constituat hominem in altiori gradu vite quam sit sentire. Ergo non potest dare speciem homini, que est in altiori gradu vite quam alia bruta habentia animam sensitivam.

Sed nec ista ratio concludit. [5] Non enim omnis anima sensitiva est eiusdem speciei cum alia. Alias omnia animalia bruta eiusdem speciei essent. Ideo una anima sensitiva constituitur in perfectiori gradu vite quam alia. Hec autem nobilissima est in homine, scilicet anima cogitativa, cuius est quidditatem particularem cognoscere et etiam intentiones particulares, sicut intellectus universales ad invicem conferre, quod nulli aliarum animarum sensitivarum convenit. Et ideo etiam ratio particularis virtus cogitativa dicitur. Et secundum hoc homo per eam in gradu perfectiori vite, quam bruta alia, constituitur.

Quarto sic obiciunt [6]: species vel fantasma comparatur ad intellectum sicut color ad visum, ut dicitur in tertio de anima. Sed non possumus dicere, quod paries videat propter hoc, quod color videtur ab alico, sed quod paries videtur. Ergo licet fantasmata nostra sint actu intellectibilia, numquam tamen potest hoc dici homo intelligere.

Sed ratio ista multipliciter deficit [7]: Primo, quia paries caret principio omni apprehensivo, et ideo nulla cognitio ei communicari potest. Secundo, quia fantasmata non comparantur ad intellectum tantum ut intellecta ab eo, ut color ad visum; sed etiam comparantur ad speciem intelligibilem ut recipientia influxum intellectionis ab ipsa specie intelligibili, que est principium etiam totius intellectionis ipsi intellectui.

[1] Der Glossator am Rand: « Contra T[homam]. »

[2] Der Glossator am Rand: « 2a ratio T[home]. » — Thomas; I q. 76 a. 1 corp. rat. 2; Opusculum XI.

[3] Der Glossator am Rand: « Contra T[homam]. »

[4] Der Glossator am Rand: « 3 ratio T[home]. » — Thomas, I q. 76 a. 1 corp. rat. 3; *Contra gentes II, c. 59, ratio 6.* — *Albert der Große,* Summa theologiae II tr. 13, q. 77, ratio 5.

[5] Der Glossator am Rand: « Contra T[homam]. »

[6] Der Glossator am Rand: « 4a ratio T[home]. » — Thomas, I q. 76 a. 1 corp.; De spiritualibus creaturis a. 2 corp. rat. 2; *Contra Gentes II, c. 59, corp. rat. 2;* De anima a. 2, corp. rat. 1; Opusc. XI.

[7] Der Glossator am Rand: « Contra T[homam]. »

Quinto sic [1]: Diversitas actionis sequitur diversitatem forme, qua agens agit. Cum ergo forma, qua intellectus intelligit, non sit fantasma, sed species intelligibilis, diversitas et unitas intellectionis sequitur unitatem et diversitatem speciei intelligibilis et non fantasmatis. Sed posito unico intellectu non erit in intellectu respectu eiusdem intelligibilis nisi una species intelligibilis. Ergo nec erit nisi una intellectio. Et ita multi homines eandem rem una intellectione intelligerent.

Sed et ratio ista non videtur sufficienter concludere. [2] Quamvis enim forma, qua intellectus separatus intelligit sit species intelligibilis, forma tamen, qua homini intellectio communicatur, est fantasma. Et ideo secundum diversitatem fantasmatum in diversis hominibus erunt et diverse intellectiones eiusdem rei hominum diversorum.

6º obicitur contra fundamentum [3] quasi omnium istarum responsionum : Cum enim, sicut ipse commentator in tertio de anima dicit, forma recepta individuata sive particulata, hoc est sub condictionibus materialibus, non sit principium intellectionis, non poterit ipsa intellectio universalis per fantasma, quod est individuum et sub condictionibus materialibus in fantasia receptum nobis communicari. Et secundum hoc positio predicta nulla videtur. —

Et ideo quidam dicunt, quod anima intellectiva est forma hominis non de potentia materie per transmutationem ipsius educta, sed magis per creationem infusa. Et ideo non oportet, ut tota sit immersa materie, set secundum aliquas potentias suas elevatur supra materiam. Que quidem potentie ex hoc ipso non requirunt in sui operatione aliqua organa corporea. Et secundum hoc poterit species intelligibilis in eis sine condictionibus materialibus recipi et sic principium intellectionis esse. Et secundum hoc cessant omnes obiectiones commentatoris in 3 de anima.

Sed etiam contra hanc positionem videtur sic posse argui [4] : Aut enim anima intellectiva est forma corporis inquantum est principium talium potentiarum, scilicet potentie intellective, aut non. Si dicatur, quod est forma corporis inquantum est principium talium potentiarum, sequitur, quod nec tales potentie erunt elevate super corpus sive materiam ; immo erunt immerse materie, sicut et ipsa forma intellectiva secundum essentiam non est super materiam elevata. Si autem dicatur, quod anima intellectiva non est forma corporum inquantum est principium talium potentiarum, sed est elevata super corpus, sequitur, quod ipsi non reponant hominem in speciem inquantum est principium talium potentiarum, et per consequens nec inquantum est intellectiva, sed magis inquantum est sensitiva.

[1] Der Glossator am Rand : « Quinta ratio T[home]. » — *Thomas*, I q. 76 a. 2 corp. ; Opusc. XI.

[2] Der Glossator am Rand : « Contra. »

[3] Der Glossator am Rand : « Sexta ratio T[home]. » — *Thomas*, I q. 118 a. 2 corp. ; Opusc. XI ; *Contra gentes II, c. 86* et *87;* De spiritualibus creaturis a. 2 corp. — *Albert der Große*, II tract. 13, q. 77, ratio 20 ; *Heinrich von Gent*, Quodl. 3 q. 15.

[4] Der Glossator am Rand : « Contra. »

Et sic sequitur, quod anima intellectiva inquantum talis non sit forma corporis.

Quidam autem ad illud respondent [1] et dicunt, quod anima intellectiva est forma corporis inquantum est essentia intellectiva absolute, non inquantum ipsa est principium potentiarum aliquarum.

Sed hoc non videtur. [2] Anima enim intellectiva inquantum est forma corporis mei est forma mea. Si ergo inquantum est principium potentiarum non est forma corporis mei, sequitur, quod, inquantum est principium potentiarum suarum, non sit forma mea, et per consequens operatio consequens ipsam, inquantum est principium talium potentiarum, non erit mea. Et sic intelligere non erit operatio mea. Et hoc quidam concedunt, scilicet quod intelligere non communicatur homini nisi per fantasmata.

Sed tunc redibit dubitatio tunc supra dicta, scilicet qualiter intellectio universalis mediante fantasmate individuali possit communicari.

Quidquid tamen respondeatur ad hoc [3]: Positio ponens animam intellectivam non esse formam corporis falsa est et erronea, cum veritati fidei contradicat. Ponit enim fides cuiuslibet hominis esse animam intellectivam incorruptibilem. Alias perirent merita et premia hominum singulorum.

III. Ein Wort zur Behandlung dieser Frage über die Einheit des Intellektes möge sich noch anschließen.

1. Bei Johannes Sterngasse läßt sich der *Methode* nach eine Ähnlichkeit mit *Aegidius Romanus* nachweisen, der im dritten Teile seines Opusculums ‚De utriusque intellectus pluralitate' [4] ebenfalls Gegengründe gegen die Averroisten bringt und sie wieder auflöst. [5] Den sechs Argumenten, die er so vorführt, deren vier erste sich im Opusculum des hl. Thomas finden, gesteht er im allgemeinen eine Schlußkraft nur zu, wenn der *Mensch* und nicht bloß der Verstand es ist, der Verstandesakte übt; er bringt aber auch für diesen Fall gegen jeden einzelnen eine Erwiderung vor. — Wenn Sterngasse auch in den Gegengründen, die er in ähnlicher Weise wie Aegidius auflöst, sich teilweise mit diesem berührt, so ist doch die textliche Verschiedenheit von ihm derart und, wenigstens in den Einwänden, die Anlehnung an den hl. Thomas so deutlich, daß *inhaltlich* wohl eine Unabhängigkeit vom Opusculum des Aegidius anzunehmen ist. Wenn

[1] Der Glossator am Rand: « Responiso. »

[2] Der Glossator am Rand: « Contra. »

[3] Der Glossator am Rand: « Vianetonis, ubi [nicht entzifferbar] fide, cum videatur ei, quod omnes rationes inducte deficiant. »

[4] « Reverendissimi Domini Aegidii Romani Bithuricensis Archiepiscopi, divi Augustini ordinis, De utriusque intellectus pluralitate contra Averroistas quaestio mirabilis et doctrina et rationibus insolubilibus foecundissima » in den « Metaphysicales quaestiones aureae. » Venedig 1552, Bl. 55v-60v.

[5] Bl. 57 leitet er diesen Teil folgendermaßen ein: « restat tertium prosequi, ut scilicet rationes factae ab aliis contra ipsum magis probabiles inducantur » und schließt auf Blatt 58v: « Tertio adductae sunt rationes ab aliis contra ipsum factae et improbatae, quod non concludunt. »

darum auch unter den Gründen, die Sterngassen widerlegt, einer von denen ist, die Aegidius in der eigenen positiven Beweisführung bringt, so ist auch dieser wohl nicht auf Aegidius als Quelle zurückzuführen.[1] Ebenso ist Sterngasse in dieser Frage unabhängig vom Sentenzenkommentar des Aegidius (In 2 dist. 17 q. 2 a. 1).

Charakteristisch für jene Zeit des Kampfes ist der Schluß des Opusculums, in dem Aegidius die Ansicht des Kommentators nur auf die wahrscheinlichere Weise ausgeschlossen nennt.[2]

2. Auch der Karmelit *Johannes Baconis* (Baconthorp) erinnert an Sterngasse. Er bringt nämlich in der entsprechenden Frage seines Sentenzenkommentars[3] zuerst Gegengründe: zwei des Hervaeus Natalis, dann drei des hl. Thomas, und weist sie zurück.

Der erste Gegengrund des Hervaeus, den er bringt: « Probatum est in quaestione praecedenti, quod anima intellectiva est forma substantialis hominis: sed multiplicatis principiatis oportet principia intrinseca multiplicari; igitur una anima intellectiva non est in omnibus. »

Der zweite Gegengrund des Hervaeus: « Item, si intellectus omnium est unus, oportet omnem cognitionem sive veram sive falsam omnium hominum esse in eodem subiecto, quia intellectio nullo modo potest esse in potentia phantastica, sed in intellectu, qui ponitur unus: Sed hoc est impossibile. Igitur. »

Baconthorp weist nur den zweiten Grund zurück, hauptsächlich damit:

[1] *Aegidius* führt als Gründe, für die er eintritt, sechs an (Bl. 58v): « .... advertendum, quod positio commenti non solum est falsa, sed impossibilis. Et adducemus sex inconvenientia contra ipsum. Primum, quod homo non intelligit. Secundum est, quod intellectus in intelligendo non indiget corpore. Tertium est, intellectum nullam speciem recipere posse. Quartum, quod intellectus agentis non est omnia facere. Quintum est, quod intellectus possibilis intelligit se ipsum per se ipsum non intelligendo alia. Sextum, quod intellectus noster possibilis in genere intelligibilium non est sicut materia prima in genere entium. Quae omnia sunt contra fundamenta peripateticorum et contra ipsam veritatem. » — Der erste Beweis ist der einzige, der irgendwie unter den von Sterngasse widerlegten auftritt. Aegidius sagt hier unter anderem: « Quod si aliquis tamen: immo ipsa species secundum quod est intelligibilis, est in nobis, quare est in intellectu, qui est in nobis, tunc illa cavillatio parum valet, quia illa species deberet esse in nobis ut forma ad hoc, quod actus intelligendi nobis communicaretur. Sed illa species, ut est intellgibilis, est solum forma intellectus et non nostra, et ideo non potest actus intelligendi nobis communicari. Si hec ergo debet esse vera ‚homo intelligit', non sufficit, quod intellectus uniatur nobis per formam suam seu copuletur nobis per phantasmata, sed requiritur, quod essentia animae intellectivae sit actus corporis, et oportet, quod ex anima intellectiva et corpore nostro fiat unum secundum esse, et ad hoc, quod intelligere, quod est actus non transiens in exteriorem materiam nobis communicari possit. »

[2] Bl. 60v: « Postquam igitur per *probabiliorem* modum est improbata positio commenti et solute sunt eius rationes et etiam alie, que ad eius roborationem adducte sunt, finis huic tractatui imponatur, quem de plurificatione intellectus possibilis volumus intitulari. »

[3] In 2 dist. 21 q. 1 a. 1. Cremonae 1618.

« Quod est in anima, recipit duo contraria simul, quod extra animam non : et anima intelligit duo opposita simul, quod non potest esse extra animam, quia materia recipit contraria successive. »

Die Beweisführung des hl. Thomas faßt er in drei Gründe zusammen : Der erste : Wenn numerisch der gleiche Verstand in mir und Dir ist, dann ist auch in mir und Dir das gleiche Verstehen. Dies ist aber unmöglich, weil numerisch verschiedene Subjekte auch numerisch verschiedene Handlungen haben.

Der zweite läßt sich auf den eben genannten zurückführen : « Subiectum habitus scientifici, puta grammaticae, aut est intellectus passivus, qui vocatur imaginativa vel cogitativa, aut intellectus possibilis. Si primum, contra : Scientia est conclusio demonstrationum, cum sint universales et non possint esse in vi sensitiva, quia haec tantum est cognitiva particularium intentionum. Item, cum similes habitus ex similibus actibus generentur, videtur, quod in eadem potentia sint actus et habitus. Sed actus acquisiti scientiarum sunt in intellectu possibili. Igitur et habitus scientifici. Et habitus scientifici eiusdem rationis non sunt multiplicati nisi in diversis subiectis, non in eodem. — Si secundum : Ergo si idem intellectus possibilis numero sit in me et in te et in omnibus hominibus, sequitur, quod idem habitus grammaticae numero sit in te et in me, quod est inopinabile. »

Das dritte Argument gründet darauf, daß im Falle der numerischen Einheit des intellectus possibilis, auf die gleiche Weise auch der intellectus agens numerisch einer und somit beide ewig sein müssen : « Et hoc totum dicit Comm. 3 lib., comm. 20. » Wenn aber das einwirkende und das empfangende Prinzip ewig sind, muß auch der Effekt und in unserem Falle die species rerum von Ewigkeit her im intellectus possibilis sein. Folgerichtig würde somit der Verstand keine neue Kenntnis erwerben, weil er die species nicht nur empfängt, sondern auch bewahrt. « Sed ubi ab aeterno sunt agens et patiens unita per propriam rationem agendi, ab aeterno possunt agere sine hoc, quod actio eorum dependeat ab aliquo novo temporali. Igitur, si intellectus possibilis et agens sunt ab aeterno, habebit scientiam omnium et nullus acquireret novam scientiam neque novas species. »

Gegen all diese Thomasbeweise führt er nur ein Argument ins Feld : « Ad omnia ista responderet Commentator per unum verbum : quod non obstante, quod species omnium ab aeterno sunt in intellectu possibili, cum tamen diversi homines habeant diversa phantasmata de eadem re vel de diversis, intellectus agens illustrat ista phantasmata et facit ea formata speciebus earundem rerum in intellectu possibili ; et hoc est intellectum possibilem copulari nobiscum. Et secundum quod diversis temporibus etiam diversis hominibus intellectus agens facit illas illustrationes circa phantasmata diversorum hominum, hi acquirunt sibi novas scientias. »

Hier zeigt sich somit eine deutliche Anlehnung an Johannes von Janduno.

Erst nach dieser Einleitung bringt Baconthorp die Beweise, die ihm Schlußkraft zu haben scheinen.[1] Teilweise hat er sie aus Thomas geschöpft.

[1] A. a. O. a. 2.

So den ersten und zweiten, die beide auch Johannes Sterngasse bekannt waren.[1]

Auffallend ist auch bei Baconthorp, daß er es nicht wagt, die Behauptungen der Averroisten selbst in ihrem positiven Gehalt zu analysieren und ihren Wert oder Unwert darzulegen. Alle Beweise, die er bringt, sind denn auch nur Hinweise auf die Lehre des Aristoteles oder argumenta ad hominem. Er erinnert in der Methode stark an *Siger von Brabant*, der ebenfalls fast stets die Grundwahrheiten seines Systems als Lehren des Aristoteles vorträgt ohne sich einzudrängen. Vielleicht hat Baconthorp diese Art der Vorlegung einer schwierigen und vielumstrittenen Frage von den Averroisten herübergenommen.

Ein Befruchtungsverhältnis zwischen Johannes Sterngasse und ihm scheint jedoch nicht gegeben.

3. Auch mit *Heinrich von Gent*[2] scheint Johannes in dieser Frage keine Fühlung genommen zu haben, denn er bringt eben das Argument

[1] A. a. O. : « Quia si intellectus posset se facere propriam potentiam in quolibet homine, ita quod operatio intelligendi vere attribueretur cuilibet homini per hoc, quod per quandam virtualem rationem posset se copulare cuilibet homini praeter hoc, quod informaret et daret esse cuilibet homini, demonstratio Phylosophi 2 de anima, *qua probat animam esse actum corporis* (et certum est, quod loquitur de actu primo informante), non valeret : igitur etc. Arguit enim : anima est, quo intelligimus, sentimus, vivimus et movemur ; ergo anima est actus et forma corporis. Ecce ex hoc, quod istae operationes attribuuntur nobis, concludit, quod principia istarum operationum nos informant. » Also ein rein positives Argument aus der Autorität des Aristoteles.

Das zweite Argument, das ebenfalls Sterngasse bekannt war, lautet : « Sicut rei corruptibili et materiali, cuiusmodi est homo (quando homo praecipue accipitur secundum partem materialem et corporalem et naturam sensitivam), repugnat seu disconvenit, quod forma immaterialis ipsum informet, ita sibi, ut materialis et ut animatus, solum anima sensitiva repugnat, seu disconvenit operatio immaterialis. Sed in sua materialitate et sensualitate remanente homine tu dicis, quod ista operatio immaterialis, quae est intelligere, attribuitur homini. Dicis enim, quod homo constituitur in specie hominis (3 de anima Commento 20) per istam nobilissimam sensitivam, quae est imaginativa, et tamen hic dicis, quod per copulationem cum eo ipse vere acquirit scientiam et intelligit : Ergo eadem ratione, licet homo sit materialis et animalis, poterit intellectus copulari cum eo sicut forma informans. »

[2] Quodlibet 9, q. 14 : « Utrum ex fundamentis Aristotelis possit ostendi, quod intellectus sit unus numero, an contrarium possit demonstrari. » *Heinrich* beginnt hier mit dem offenen Geständnis : « Inprimis mihi videtur non esse mirum quod homines dubitabant, quid sensit Aristoteles super his duobus, scilicet an intellectus sit forma et actus corporis, et an sit idem numero in diversis, an singuli in singulis. Immo, ut arbitror, ipsemet semper super illis in dubio fuit nec unquam pro supposito quasi principio habuit, quod intellectus unus in omnibus fuit, neque quod diversi in diversis, neque quod esset forma et actus substantialis corporis, neque quod non esset, sed inter utrumque horum fluctuans, modo pro una parte modo pro alia apparentia protulit secundum quod quidam expositorum eius tam Grecorum quam Arabicorum exponunt eum in omnibus dictis suis pro una parte, et alii pro alia. »

für die Vervielfältigung des Intellektes nicht, das Heinrich mit Thomas [1] gemeinsam ist.

4. Die Frage « utrum intellectus sit unus et idem numero in omnibus hominibus » des im Cod. Vatic. lat. 10135 erhaltenen Aristoteleskommentares ist völlig vom hl. Thomas abhängig. Die Summa contra gentes [2] ist zitiert. Die Argumente für die Einheit finden sich in der Summa theologiae, q. 76 a. 1 a. 2, q. 79 a. 5 und im Opusculum wieder. [3] Ebenso läßt sich Thomas durchwegs als Quelle für die Begründung der Vielheit [4] des Intellektes nachweisen (Contra Gentes II 59, I q. 76 a. 2). Sogar die Widerlegung der rationes contra [5] findet sich schon bei Thomas (I q. 76 a. 2 ad 2, In 2 dist. 17 q. 2 a. 1 ad 1, I q. 76 a. 2 ad 3, ad 4).

Mit Johannes Sterngasse zeigt sich jedoch keinerlei Kontakt.

Wenig groß ist die Selbständigkeit der einzelnen so gegen den Averroismus gerichteten Traktate.

5. Obwohl dagegen *Raymundus Lullus* in der spekulativen Durcharbeitung des Problems weit hinter den übrigen Streitschriften zurückbleibt [6], so zeigt er dennoch in den Gründen, die er ins Feld führt, eine gewisse, wohltuende Selbständigkeit. Nur einmal läßt sich eine Anlehnung an Thomas [7], und einmal eine Anlehnung an Albert den Großen [8] feststellen.

Auch ihn scheint Johannes Sterngasse nicht gekannt zu haben.

[1] I q. 76 a. 2 corp. ratio 3.

[2] Bl. 112v: « Thomas dicit contra gentes, quod occasione istius rationis in diversos incidunt errores. » Die Stelle findet sich 2 contra gentes, c. 38.

[3] Cod. Vatic. lat. 10135, Bl. 112.

[4] *Ebenda*, Bl. 112-112v.

[5] *Ebenda*, Bl. 112v.

[6] *O. Keicher* O. F. M., Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie mit einem Anhang enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte « Declaratio Raymundi per modum Dialogi edita ». (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster 1909.)

[7] Der vierte Grund. Man vgl. *Thomas*, De unitate intellectus contra Averroistas und I q. 26 a. 1 rat. 3.

[8] Der zweite Grund. Man vgl. *Albert den Großen*, Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una. Cap. 5, rat. 33 und 34.

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

J. Gredt O. S. B.: Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Editio quarta, aucta et emendata. 2. vol. — Vol. I.: **Logica. Philosophia naturalis.** (XXIV-504 S.). — Vol. II.: **Methaphysica. Ethica.** (XVIII-466 S.). Friburgi Br. (Herder) 1926.

Gegenüber den frühern Auflagen weist die vorliegende vierte, die nur 4 Jahre nach der dritten erscheint, vor allem eine Neuerung auf, daß nämlich jeder These eine Disputation in streng syllogistischer Form beigefügt ist. Wir betrachten diese Erweiterung des Buches als eine nicht unbedeutende Verbesserung; denn gerade durch das Studium der Schwierigkeiten, die gegen eine These erhoben werden können, wird der Geist eine Frage viel allseitiger und gründlicher erfassen. Der Verf. hatte zwar schon in frühern Auflagen etwaige Bedenken gegen diese oder jene These erörtert. Es ist aber von großem Vorteil, daß dies in der neuen Auflage in reicherem Maße und in syllogistischer Form geschieht.

Gredts Lehrbuch hat aber auch sonst mannigfache Verbesserungen erfahren. Die bedeutenderen Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie und der Naturwissenschaften finden wir überall berücksichtigt. Daher wurde die eine oder andere Erklärung der Thesen umgearbeitet oder erweitert, da und dort wurde die Zahl der Corollarien und Scholien vermehrt. Daß der Verf. zu neuesten Philosophemen, z. B. zur Philosophie H. Bergsons Stellung genommen, ist sehr zu begrüßen. In der Naturphilosophie wird auch die Relativitätstheorie Einsteins der Kritik unterzogen. Die Frage, ob Tiergewebe, wenn sie vom Organismus, dem sie angehörten, vollständig getrennt existieren und nicht auf einen andern Organismus übertragen werden, wirklich noch Leben aufweisen, wird in dieser Auflage bejahend beantwortet, dies offenbar aus dem Grunde, da die experimentellen Beobachtungen der letzten Jahre eher dafür als dagegen sprechen. Die Forschungsresultate der Naturwissenschaften sind, soweit sie als etwas Gesichertes betrachtet werden können, überhaupt gut berücksichtigt. Vernünftigerweise wird niemand verlangen, daß der Verfasser eines Lehrbuches für systematische Philosophie auf alle ephemeren Hypothesen eingehe. In der Ethik haben wir eine Würdigung von Max Schelers Wertethik vermißt.

In dieser wie in frühern Auflagen beweist Gredt die Willensfreiheit 1. aus dem Zeugnis des Selbstbewußtseins, 2. aus den absurden Folgerungen und 3. aus der Natur des Willens. Der Beweis aus den absurden Folgerungen oder daraus, daß durch die Leugnung der Willensfreiheit die Begriffe Verdienst und Schuld bedeutungslos werden, ist aber neben den zwei andern kein Beweis für sich; er muß als indirekter Beweis auf einen

der andern zurückgeführt werden. Ob nämlich die Begriffe Verdienst und Schuld zurecht bestehen oder nicht, ob wir uns etwas zum Verdienst oder zur Schuld anrechnen dürfen bezw. müssen, wissen wir erst dann, wenn schon anderswoher feststeht, daß wir die Willensfreiheit besitzen. Wir dürfen also aus diesen Begriffen, wenn wir uns auf den Standpunkt der Vernunft stellen, die Willensfreiheit nicht beweisen, wenn wir uns nicht einer petitio principii schuldig machen wollen. Auf Grund der Offenbarung stehen allerdings diese Begriffe zurecht; aber in der Philosophie dürfen ja nur Beweise gebracht werden, die aus der Vernunft geschöpft sind.

Für das Dasein Gottes bringt Gredt auch in dieser wie schon in der letzten Auflage außer den fünf klassischen Beweisen des Aquinaten einen sechsten aus dem Streben nach Glückseligkeit. Es soll dies ebenfalls ein stringenter Beweis für sich sein. Die Angriffe, die P. Manser in dieser Zeitschrift [1] gegen diesen Beweis richtete, wie er in der dritten Auflage formuliert war, haben den Verfasser bewogen, die Beweisführung nicht mehr auf die Tatsache zu stellen, daß der Wille in diesem Leben durch seine Tätigkeit notwendig nach dem bonum in communi bezw. nach dem bonum infinitum strebe, sondern auf die innere Seinsordnung des Willens, auf den appetitus naturalis des Willens, der in diesem Leben auf das bonum in communi, schlechthin, d. h. immer dagegen auf das bonum infinitum hingerichtet sei. Wir können aber Gredt, wenn er seinen Beweis aus dem Streben nach Glückseligkeit in der Form, in der er vorliegt, für einen selbständigen und stringenten Beweis betrachtet, nicht beistimmen.

Nach P. Gredt ist der appetitus naturalis des Willens auf die Glückseligkeit im allgemeinen oder auf das bonum in communi hingeordnet; ebenso ist der Wille seiner Natur nach oder der appetitus naturalis auf die konkrete Glückseligkeit, die in Gott, dem unendlichen Gute besteht, hingeordnet, und zwar immer, sowohl in diesem wie im jenseitigen Leben. Weil nun der appetitus naturalis von Gott, dem unendlichen Gute spezifiziert wird, so ergibt sich daraus, daß Gott, das den Willen Spezifizierende, nicht unmöglich ist; denn wenn das Spezifizierende unmöglich wäre, so wäre es auch das Spezifizierte. Nachdem auf diese Weise, wie Gredt erklärt, a poteriori positiv nachgewiesen worden, daß Gott nicht unmöglich ist, schließen wir, da Gott das notwendige Sein ist, mit Recht auf dessen Existenz.

Zu dieser Beweisführung bemerken wir folgendes: Daß der Wille seiner Natur nach oder daß der appetitus naturalis des Willens auf das bonum in communi hingeordnet ist, muß allgemein zugegeben werden. Dagegen ist es für uns nicht ersichtlich, wie man ohne weiteres sagen kann, daß der Wille seiner Natur nach oder daß der appetitus naturalis des Willens auch auf die konkrete Glückseligkeit, die in dem unendlichen Gute, in Gott besteht, hingeordnet sein soll. Daß es eine solche Glückseligkeit gibt oder daß Gott existiert, muß doch erst bewiesen werden. Man darf also, solange die Existenz des unendlichen Gutes oder Gottes nicht bewiesen

[1] 1. Bd. 146-164; 2. Bd. 92-104.

ist, nur behaupten, der Wille werde vom bonum in communi spezifiziert. Damit ist aber Gottes Dasein noch nicht bewiesen. Man könnte allerdings sagen, durch das Streben nach der Glückseligkeit in communi, werde der Glückseligkeitstrieb nicht befriedigt, wenn es nicht ein unendliches Gut gäbe; also werde der Wille doch auch durch dieses unendliche Gut spezifiziert. Aber dann verfiele man wieder in jene Form des Gottesbeweises aus dem Streben nach Glückseligkeit, die Gredt mit Recht auch nicht anerkennt; denn Gottes Dasein ergäbe sich gar nicht aus der Spezifikation des Willens von seiten Gottes, sondern aus dem Schlusse, daß dem bonum in communi, worauf der Wille seiner Natur nach hingeordnet ist, ein bonum infinitum entsprechen müsse, wenn der Glückseligkeitstrieb befriedigt werden soll. — Man könnte auch annehmen, der Wille sei mittels seiner Hinordnung auf das bonum in communi auch auf das bonum infinitum hingeordnet, werde also dann durch das bonum infinitum spezifiziert. Bei dieser Annahme setzt man jedoch die Existenz des bonum infinitum, die bewiesen werden soll, bereits wieder voraus. Der Versuch, Gottes Dasein durch einen stringenten und selbständigen Beweis aus dem Streben nach Glückseligkeit darzutun, scheint uns daher mißlungen zu sein.

Wenn wir auf einige Mängel an Gredts Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae aufmerksam gemacht haben, so möchten wir keineswegs die hohen Vorzüge verkennen, die diesem Buche eigen sind. Wir glauben, jeder, der es durchstudiert oder gar als Lehrbuch benützt hat, wird uns beipflichten, wenn wir behaupten, daß kaum ein anderes Lehrbuch der Philosophie das System der aristotelisch-thomistischen Philosophie so vollkommen und getreu zur Darstellung bringt wie die « Elementa » Gredts. Weil aber der berühmte Professor der Philosophie am Anselmianum so tief in die Eigenart der aristotelisch-thomistischen Denkrichtung eingedrungen ist, gebührt wohl auch seinem Lehrbuch ähnliches Lob, wie es Leo XIII. dem thomistischen System selbst gespendet hat: *es bietet unbesiegbare Waffen zur Widerlegung aller Irrtümer, die im beständigen Wechsel der Zeit auftreten.* Möge daher dieses Lehrbuch, das sich bereits einer großen Verbreitung erfreut, noch mehr Denker finden, die seine reichen Schätze auszubeuten verstehen.

Sarnen. P. *Bernard Kälin* O. S. B.

J. Sachs: Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Fünfte, von *Dr. phil. H. Ostler* besorgte Auflage. Paderborn (Schöningh), 1921.

Jos. Sachs hatte schon 1890 seine « Grundzüge der Metaphysik » veröffentlicht, die dann 1896, 1907 und 1914 Neuauflagen erlebten. Das Wort « Metaphysik » wird hier im weiteren Sinne, mit der Ausdehnung, die Christian Wolff ihm gegeben, genommen. In 247 Textseiten, denen ein sehr gutes Personen- und Sachverzeichnis folgt, enthält das Buch eine gedrängte, im allgemeinen klare, logisch geordnete Darstellung der *Ontologie* (3-62), *Kosmologie* (63-111), *Psychologie* (112-200) und *natürlichen Gotteslehre* (201-267).

Ostlers Neuausgabe bringt uns nicht eine bedeutende Erweiterung dessen, was Sachs uns geboten hat. Und was er bei Besprechung der Abstammungslehre in der Kosmologie und über die Arten des Monismus Neues bietet, war notwendig. Das Bestreben, die lateinischen und überhaupt fremdsprachigen Ausdrücke zu verdeutschen, ist lobenswert, bedeutet aber nicht immer eine gleich tiefe und genaue Fassung des Gegenstandes. Bedeutende Bereicherung erlebte die Literaturangabe. Mit Recht. Zu konservativ ist Ostler für uns in den *geschichtlichen Angaben*, die er, wie er selbst bemerkt (VII), sozusagen unverändert ließ. So blieben die historischen Ausführungen über die *distinctio von Seele und Potenzen* in ihrer früheren Unvollkommenheit stehen (177). Das gleiche gilt von dem, was S. 69 über die mittelalterliche Auffassung der *Materia prima* gesagt wird. Wieder ist die « haeccitas » für Duns Scotus nicht immer eine *forma*, die zum Artsunterschied hinzutritt (193).

Ostler sucht pietätsvoll auch der *Geistesrichtung* Jos. Sachs und seines Lehrers Dr. Schneid Rechnung zu tragen. Er stellt sich daher, wie die beiden genannten, auf *thomistischen Boden* (VII). Und der Geist des unvergeßlichen Schneid weht noch durch diese Grundzüge der Metaphysik. Aber es ist ein « leises Wehen ». Wer Ostlers eigene Publikationen kennt, konnte nicht erwarten, daß er den beiden, tiefsinnig strengen Thomisten ohne Einschränkung folgen würde. Diese Bemerkung sei kein Vorwurf. Wir konstatieren hier nur eine Tatsache für den Leser. Zwar hält er an einer Realdistinctio zwischen Wesenheit und Existenz fest (7-8). Aber seine Stellung zur Frage ist weniger kategorisch als wie bei Schneid-Sachs. Dagegen ist er mit Geyser, auf den er sich gerne beruft, Gegner der Materia prima als *reine Potenz* (75), Gegner der Seele als *einziger* substanzieller Form des Menschen (188, 193), Gegner der Materia quantitate signata als *Individuationsprinzip* (194). Die Einwände, welche Ostler gegen die Existenz des *Gemeinsinnes* vorbringt, hat unseres Erachtens schon Aristoteles in περὶ ψυχῆς gelöst (131).

Niemand wird Ostlers Ausgabe der Grundzüge der Metaphysik des verstorbenen Jos. Sachs ohne Nutzen lesen. Sie enthalten ausgezeichnete Partien. Sie orientieren über verschiedene Schattierungen im thomistischen Lager, über Schwierigkeiten, die wir mit den Gegnern und unter uns noch auszutragen haben. Sie dürften belehren, daß manche Frage *metaphysischer* aufgefaßt werden muß und daß ein strengeres Zurückgehen auf Aristoteles und Thomas von Aquin uns mehr nützen als schaden würde !

G. M. Manser O. P.

B. A. E. Van Benthem O. P. : Essai sur l'induction, son domaine, son fondement. Zwolle (J. M. W. Waanders), 1923.

Diese Doktordissertation umfaßt, ohne das Vorwort und ohne die Bibliographie und das Inhaltsverzeichnis, beinahe 195 Seiten. Der Überschrift ganz entsprechend, befaßt sich das *erste Kapitel* (1-16) mit einer allgemeinen Charakteristik der Induktion, ein *zweites Kapitel* (17-84) mit der Stellung der Induktion zu den verschiedenen Disziplinen, — Meta-

physik (18), Mathematik (20), Ethik (40), Logik (55), Psychologie (64), Naturwissenschaften (78), Begriffsbildung (80) —; ein *drittes Kapitel* (85 bis 138) bespricht die Stellungnahme der verschiedenen mittelalterlichen und modernen Philosophen zur vollkommenen und unvollkommenen Induktion. Das letzte, *vierte Kapitel* (139 ff.) sollte das eigentliche « Induktionsproblem » lösen : welches ist das *Stützprinzip für den Aufstieg von Einzeltatsachen zu einem allgemein-notwendigen Gesetze ?*

Es wurde in der Arbeit reichlich viel Literatur verarbeitet. Der allgemeine Plan ist gut erfaßt, die Darstellungsweise interessant. Der Versuch, gleich im ersten Kapitel die Induktion der Deduktion gegenüber abzugrenzen, ist durchaus lobenswert. Leider vermag er schon hier *Wissenschaft* und *wissenschaftliche Methode* nicht klar auseinander zu halten. Deduktion und Induktion sind doch nur zwei verschiedene *Methoden*, die beide, die ersten unmittelbar evidenten Prinzipien voraussetzend, ein abgeleitetes, entweder sicheres oder nur probables Wissen auf Grund der verschiedenen Evidenzgrade vermitteln. Es wäre ganz unrichtig, das deduktive Wissen im Gegensatz zum Induktiven, mit dem inneren mittelbar oder unmittelbar evidenten Wissen zu identifizieren (3, 60, 84). Auch die haltbare wissenschaftliche Induktion muß auf innerlich notwendige Evidenz, also wenigstens auf das vierte Prädicabile, zurückgeführt werden. Sonst fehlt ihr die Universalitas und Necessitas. Es ist auch schade, daß der Autor nicht gleich in diesem ersten Kapitel die wissenschaftliche Induktion unterschied von einer ganzen Anzahl anderer Erkenntnistätigkeiten, die ihr nur ähnlich sind, wie : die *abstractio simplex*, die *Kausal-* und *Begriffsanalyse*, der *Analogie-*, *Beispiels-* und *Indizienbeweis* und die *Konstatation einer bloßen Tatsache*.

Damit wäre dann das zweite Kapitel viel klarer geworden; besonders die interessanten Ausführungen über die Mathematik, Stuart Mill (22) und H. Poincaré (27) gegenüber. Damit hätte sich dann der Verfasser den Widerspruch erspart, daß er zuerst, und mit Recht, die Metaphysik zu einer deduktiven Wissenschaft stempelt (18 ff.) und dann (80 ff.) die Induktion wieder zur Basis der Begriffsbildung, die nach seiner eigenen Ansicht (80) ein eminent metaphysisches Problem ist, macht. Wir übergehen hier mehrfache ungenaue und unglückliche Ausdrucksweisen. So wenn er das Kontradiktionsprinzip mit der Formel gibt : « A n'est pas B » (18), oder dasselbe ein völlig negatives Prinzip nennt (75), oder wenn er sagt, die Prinzipien der theoretischen Moral sind nur dem Namen nach metaphysische, in Wirklichkeit sind sie Moralprinzipien (!) (45). Am meisten Pech hat P. v. Benthem offenbar in seinen Ausführungen über die *Logik*, jene Wissenschaft, der die Induktion gerade angehört. Zwar sagt er ganz richtig, daß die Logik eine deduktive Disziplin sei (58). Aber für ihn ist die Logik nur eine *praktische* Wissenschaft (56), eine Fassung, die er dann allerdings indirekt wieder selbst widerlegt (77). Mit Recht hebt er hervor, daß man in der modernen Zeit Logik und Psychologie (64), Logik und Criteriologie miteinander vermengte (65), weil man die Unterscheidung von Formal- und Materialobjekt vergaß (66 und 68). Aber er selber besitzt eine stark verworrene und unrichtige Auffassung vom eigentümlichen Gegen-

stande der Logik (59 [1]). In seinem dritten Kapitel, das seinem geschichtlichen Gehalte nach sehr interessant, wenn auch nicht immer unanfechtbar ist, setzt er überall schon voraus, was im *letzten Kapitel* gesagt werden soll.

Hier gehe ich am allerwenigsten mit ihm einig. Wie angedeutet, handelt es sich hier um das ungeheuer schwierige Problem : *was berechtigt den Aufstieg von kontingenten Einzeltatsachen zu einem allgemein notwendigen Gesetze ?* Daß dieser Aufstieg, wenn er überhaupt berechtigt ist, nur auf Grund eines *metaphysischen* Prinzips geschehen kann, wird sehr richtig betont (137). Aber dieses, die Naturwissenschaft rettende Prinzip ist nicht, so meint er, das *Kausalprinzip* ; denn es gibt auch *nichtkausale*, wissenschaftliche, allgemein notwendige Induktionsgesetze (140-154). Das gesuchte Prinzip findet v. Benthem in der bloßen *konstanten Regelmäßigkeit derselben aufeinanderfolgenden oder zusammen existierenden Phänomene,* denn « une régularité constante est une régularité nécessaire » (178).

Mit einer Zähigkeit, die eines besseren Resultates würdig wäre, sucht der Autor *seine Lösung* zu begründen. Sie ist übrigens nicht neu. Sie ist auch älter als Paul Janet, auf den verwiesen wird (158). Allein, ist denn diese konstante Regelmäßigkeit der physischen Naturerscheinungen überhaupt, für sich genommen, ein *metaphysisches* Prinzip ? Und wenn nicht, woher soll sie denn den Charakter der *inneren Notwendigkeit* haben ? Gibt es nicht auch Regelmäßigkeiten, die keine Zukunft sichern ? Ist das überhaupt eine Lösung des Problems ? Müssen wir nicht nach einem *Grund* suchen, *warum* gewisse Phänomene immer zusammen auftreten ? Kann der anders gefunden werden als im Kausalprinzip ? Autor selbst hat eingangs (12) so scharf betont, daß jedes wahre Wissen eine cognitio rei per causam sei. Wie ist das möglich, wenn die Induktion nicht auf dem Kausalprinzip ruht ? Auch täuscht sich der Autor, wenn er glaubt, ein einziges, innerlich notwendiges Induktionsgesetz aufweisen zu können, das nicht kausal wäre ! Jene Regelmäßigkeit kann wohl ein *Erkenntniszeichen* der Kausalität sein, aber sie ersetzt das Kausalprinzip nicht ! Wie wenig es P. v. Benthem gelang, seine Lösung stichhaltig zu begründen, das muß er wohl doch selbst gefühlt haben, indem er nachträglich bei der Elimination des *Zufalls* fortwährend auf die causa determinata, die notwendig ihre Wirkung hervorbringt, sich beruft (176, 177, 178, 179, 181 usw.). Und schließlich versteigt er sich zum Satze : « Pour le domaine, où l'induction se trouve appliquée, la proposition : une cause nécessaire opère régulièrement, est donc complètement convertible en celle-ci : tout ce qui s'opère régulièrement dépend d'une cause nécessaire » (181 [1]). Das ist ganz richtig und daher ist das Kausalprinzip die eigentümliche Grundlage der Induktion !

Es ist schade, daß P. v. Benthem nicht zu einer richtigeren Lösung des Problems gekommen. Immerhin habe ich das Buch mit Nutzen gelesen, nicht allein, weil es viel Interessantes enthält, sondern den schlagendsten Beweis liefert, daß es auch einem intelligenten Kopfe, trotz den größten Bemühungen, nicht gelingt, ein anderes Reduktionsprinzip der Induktion zu begründen als das Kausalprinzip. Insofern hat die Lektüre des Buches einen unleugbaren Nutzen !

G. M. Manser O. P.

Bruno Bauch : « Wahrheit, Wert und Wirklichkeit ». Leipzig (Felix Meiner). 1923. (543 SS.)

Dieses neueste Buch des bekannten Gelehrten ist in zweifacher Hinsicht bedeutungsvoll : Einmal als Versuch einer Synthese der Badener und der Marburger Schule, dann als Umdeutung Kants durch Leibniz.

Der Inhalt des Buches ist kurz folgender : Die Wahrheit ist der Logos als Grund, der Wert ist der Logos als Ziel, die Wirklichkeit ist der Weg und Durchgang vom Logos-Grund zum Logos-Ziel. Der Logos wird dem objektiven Denken gleichgesetzt. Das objektive Denken ist der Inbegriff aller Geltungsbeziehungen. Das objektive Denken ist nicht zu fassen als Identität des Esse und Intelligere, ist nicht transzendent, sondern transzendental, ist reine Beziehung. Diese Beziehung heißt Geltung, und die Geltung ist weiter nicht zu definieren. Die Geltungsbeziehung bestimmt den Sachverhalt, und dieses « Bestimmt- und Umfaßt-Sein des zu bestimmenden Sachverhalts durch die bestimmende Geltungsbeziehung » ist im eigentlichen Sinne *die* Wahrheit. Das Reich der Wahrheit ist also das Reich der Möglichkeiten, das Reich der Denkbarkeiten, das Reich der Geltungen in den Sachverhalten. Unsere tatsächlichen Urteile sind wahr, richtig, gültig, wenn sie sich nach den Gegenständen richten. Der Gegenstand aber ist der Sachverhalt, soweit er durch Geltungsbeziehung bestimmt und zum Stehen gekommen ist. Mithin ist das subjektive Denken wahr, wenn es mit *der* Wahrheit des objektiven Denkens im Zusammenhange steht. Der Zusammenhang des subjektiven mit dem objektiven Denken wird vermittelt durch die drei fundamentalen Strukturformen der Wahrheit : durch das Urteil, durch den Begriff und durch die Methode. Dem subjektiven Urteil muß das objektive Urteil, dem subjektiven Begriff der objektive Begriff, dem subjektiven Verfahren die objektive Methode zugrunde gelegt werden. Erst dann ist unsere Erkenntnis begründet.

Wie die Wahrheit nicht mit dem Wahren zusammenfällt, so muß auch zwischen der Wirklichkeit und dem Wirklichen unterschieden werden. Das Wirkliche hängt mit der Empfindung zusammen. Das Wirkliche ist das Empfundene, das tatsächlich Wahrgenommene. Das Wahrgenommene weist über sich selbst hinaus, weil es in den umfassenden Zusammenhang des Seins, Soseins usw. eingebettet ist. Dasjenige, wovon letztlich alles Sein, Sosein usw. bedingt ist, heißt *die Wirklichkeit*. Die Wirklichkeit ist nicht wirklich, sondern macht das Wirkliche zu Wirklichem. Das Wirkliche ist das Gesetzte. Alles Gesetzte ist gesetzt nach Gesetzen der Setzung. Alle Gesetzlichkeit hat den letzten Grund in der Geltung. *Die* Wirklichkeit ist also auch eine Art oder Form der Geltungsbeziehung. Aber eine andere als die Wahrheit. *In der Wahrheit* bestimmt die Geltung den Sachverhalt so, daß alles subjektive Denken, das sich nach ihm richtet, ein gültiges, richtiges Denken ist. *In der Wirklichkeit* dagegen bestimmt die Geltung den Sachverhalt so, daß alles subjektive Denken, das sich darnach richtet, zum wirklichen Denken, weil Denken des Wirklichen wird.

Auch der Wert ist eine Geltungsbeziehung. Ja vom Werte gilt das Gelten ganz besonders. Auch die Wahrheit und die Wirklichkeit sind Werte. Das erste ist ein Erkenntniswert, das zweite ein Darstellungswert. Der

reine Wert dagegen ist reine Geltung. Subjektsbezogen wird der Wert zur Aufgabe in der Wissenschaft und im Leben. Nach der Wahrheit hat das Wissen sich zu richten, und nach dem Leben soll das Leben sich gestalten. So wird die Wahrheit in der Wirklichkeit uns zum Leben.

Bruno Bauch verfügt über einen außerordentlichen Scharfsinn. Auch wenn man mit seinen Grundauffassungen nicht einverstanden ist, kann man doch aus der Art, wie er seine Gedanken entwickelt, vieles lernen. Vor allem kann man von ihm lernen, Probleme zu stellen. Seine Lösungen sind zu gekünstelt. Zu gekünstelt ist auch sein Vermittlungsversuch zwischen Rickert und Cohen. Es fehlt Bauch das Großzügige dieser beiden Denker. Dagegen darf es ihm zum Verdienste angerechnet werden, daß er den schroffen Doppel-Dualismus Kants, den Dualismus zwischen Form und Materie der Erkenntnis und den Dualismus zwischen Theorie und Praxis auf recht verständige Weise zu mildern suchte. Die Umdeutung Kants durch Leibniz ist ihm aber nur durch eine Mißdeutung des Möglichen bei Leibniz gelungen. Der Satz des Herrn von Leibniz: « In den ewigen Gedanken liegt die Wahrheit », hat mit dem objektiven Denken Bauchs nichts zu tun. Mit den Augen Kants kann man Leibniz nicht sehen.

Damit kommen wir zur eigentlichen Kritik des Buches. Es handelt sich in ihm um die Universalienlehre. Im Streit um den Sinn der Universalien aber sind vier Lösungen möglich: die Lösung des Nominalismus, die Lösung des Konzeptualismus, die Lösung des unkritischen Realismus, die Lösung des kritischen Realismus. Bauch kennt nur die drei ersten Lösungen. Die erste und dritte lehnt er ab. Die erste, weil ihr « das Allgemeine zu einem bloßen Namen wurde » (223), die dritte, weil ihr « das Allgemeine zu einem Realen neben, über und außer dem Besonderen wurde » (223). Dem Psychologismus und Relativismus des Nominalismus stellt er den « Objektivismus » des Konzeptualismus gegenüber, weil sonst unser Denken und Leben keinen Sinn hätte. Auch der Realismus sieht den Sinn des Lebens im Universale. Aber das wirkliche Leben hat einen wirklichen Sinn. Darum kommt dem Universale nicht nur « Objektivität », sondern Realität zu. Der naive, unkritische Realismus macht das Allgemeine zu einem Realen neben, über und außer dem Besonderen. Der kritische Realismus sagt mit Thomas von Aquin: « Nomina non significant res nisi mediante intellectu; et ideo oportet quod divisio illa rerum (in singulares et universales) accipiatur secundum quod cadit in intellectu. Ea vero quae sunt coniuncta in rebus, intellectus potest distinguere, quando unum eorum non cadit in rationem alterius. In qualibet autem re singulari est considerare aliquid quod est sibi proprium inquantum est haec res .... et aliquid est considerare in eo inquantum convenit cum aliis quibusdam rebus .... Quando igitur res denominatur ab eo quod convenit illi soli rei, in quantum est haec res, hoc nomen dicitur significare aliquid singulare. Quando autem denominatur res ab eo quod est commune sibi et multis aliis, nomen huiusmodi dicitur significare universale. » (In I^m^ Perih. lect. 10.)

Hier allein ist das Universalienproblem kritisch und darum richtig gestellt. Die Lösung enthält die Forderung, *im einzelnen* jenes Element

durchsichtig zu machen, das den *Grund* des *Allgemeinen* in unserem Erkennen enthält.

Bruno Bauch stellt eine Reihe abstrakter Ausdrücke, wie Wahrheit, Geltung, Wirklichkeit, Gültigkeit, Denkbarkeit, Gesetzlichkeit, Notwendigkeit, Einheit, Gefüge, Wert, Leben, Begriff, Funktion, Kontinuität, Beziehung usw. zu einem System zusammen, nennt das Ganze « objektives Denken » und macht dann alles Wertvolle im Wissen und Leben von dieser Idealwelt abhängig. Diese Art der Auffassung ist sehr naiv, nicht geist-, sondern phantasievoll und unterscheidet sich vom naiven Realismus nur dadurch, daß das abstrakte Nebelreich nicht real, sondern ideal genannt wird. Weder der naive Realismus noch der naive Idealismus (transzendentale Idealismus oder Konzeptualismus) dringt überhaupt zum Problem des Universale vor. Das Problem des Universale taucht erst mit der Einsicht auf, daß das Universale und das Singulare, das Intelligibile und das Sensibile, das Possibile und das Actuale sachlich ein und dasselbe sind und daß also der Grund für diese sachlich wohlbegründete Unterscheidung im Einzelnen gesucht werden muß.

Mit dem Universalienproblem ist ein zweites Grundproblem verbunden, zu dem sich Bauch ebenfalls nicht hindurcharbeitete : das Geistproblem. Der Geist ist nach Br. Bauch der Inbegriff aller Geltungsbeziehungen und das System aller Aufgaben. Unser Sinnen und Wollen ist nur geistig durch Teilnahme an diesem transzendentalen Geistesleben. Das heißt man aber einen Widersinn zum Problem machen. Denn es ist doch evident, daß die geistige Wirklichkeit, wodurch *unser* Geist als *Subjekt wirklich* und wirksam *ist*, geistiger ist als jene oben genannten abstrakten Formen, unter denen wir uns geistig betätigen. Man kann also *unser* Geistesleben nicht eindeutig aus dem « objektiven Denken » erklären, vielmehr muß alles, was Bauch im « reinen Denken » zusammenfaßt, in Abhängigkeit von unserem Geiste gefaßt werden. Der hl. Thomas sagt : « Phantasmata (das gegenstandserbauende Material) habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. » E contrario autem anima intellectiva est « in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis », habet autem immaterialitem et propterea intellectualitatem in actu, « quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi ». (Summa contra Gentiles, lib. II, c. 77.)

Der Transzendentalismus überschätzt die Abstracta und unterschätzt den individuellen Geist ; der Phänomenalismus Schelers überschätzt den individuellen Geist und unterschätzt die Abstracta. Thomas von Aquin stellt die Vermittlung zwischen beiden dar. Die menschliche Seele ist von geistiger Art. Aber sie trägt ursprünglich keine Gedankenwelt in sich. Ursprünglich ist sie auf die Sinnenwelt hingeordnet. Die Sinnenwelt ist nicht geistiger Art. Aber es liegen in ihr alle Materialien zum Aufbau der Gedankenwelt. Der Geist muß sie gedanklich verarbeiten. Und so gelangt er per visibilia intellecta ad invisibilia Dei.

P. *A. Rohner* O. P.

R. Schmidt : Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. V. Band. Mit Beiträgen von Anathon Aall (Kristiania), Alfons Bilharz, Alessandro Chiapelli (Florenz), Arthur Drews, Adolf Dyroff, Adolf Phalén (Upsala), Carl Stumpf. Leipzig (F. Meiner) 1924.

Auch dieser fünfte Band der « Selbstdarstellungen » bietet, wenn natürlich auch nur ausschnittweise, ein lebendiges Bild der philosophischen Strömungen innerhalb der letzten 50 Jahre. Die idealistisch-monistische Tendenz bei *Drews*, die Vertiefung der biologisch psychologischen Forschungsmethoden und im Zusammenhang damit der naturphilosophischen Einsichten bei *Stumpf*, die Versöhnung der antithetischen Tendenzen innerhalb der modernen Philosophie in einem annäherungsweise christlichen Theismus bei *Chiapelli*, endlich das philosophische Denken des Nordens : alles das steht mit einer Lebendigkeit und Unmittelbarkeit vor dem Leser dieser « Darstellungen », wie sie eine Geschichte der Philosophie niemals erreichen dürfte. Sehr lesenswert sind vor allem die Darstellungen von *Stumpf*, *Drews* und *Chiapelli*. Die an interessanten Einzelheiten wie an positiver philosophischer Ausbeute reichste Darstellung scheint mir die von *Carl Stumpf*. Gerade sie zeigt an einem konkreten Beispiel den ungeheuren Wert einer streng methodischen, von keinem vorgefaßten Standpunkt beeinflußten Erfahrungswissenschaft. Es ist zwar ein mühsamer Weg, den Stumpf gegangen ist ; aber er hat doch schließlich mit Hilfe von Experiment, scharfer Beobachtung und vernünftigem Denken zu ganz bedeutenden Resultaten geführt. Von besonders reifer philosophischer Spekulation zeugt auch die Darstellung von *Chiapelli*. Durch alle Darstellungen hindurch fühlt man den ehrlichen Willen zur Wahrheit. Selbst bei *Drews* möchte ich das annehmen, mag man im übrigen auch seine philosophische Grundeinstellung, aus der all seine späteren Aufstellungen sich psychologisch ergeben, als völlig verfehlt bedauern. Weniger ernst zu nehmen ist allerdings, wie mir scheint, *Bilharz*, dessen geometrische Philosophie wohl ein Kuriosum in der Geschichte der Philosophie darstellen dürfte, wenn sie es überhaupt für wert findet, eine solche Philosophie für spätere Geschlechter zu registrieren.

Freiburg. P. *Heinrich Christmann* O. P.



Thomistische Literaturschau.

III. Geschichte des Thomismus[1]
(2. Teil).

C. Das 13. und 14. Jahrhundert.

1. Der hl. Thomas von Aquin.

d) Die Werke des hl. Thomas:
(1). Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen.

Polese Fr. — [*Allgemeines.*] — Lezioni e sentenze di S. Tommaso d'Aq. — Mem. Domenicane. XLII (1925) S. 41-61. *376*

Thomas v. Aquin. — *Abhandlung über den Stein der Weisen.* Übersetzt und mit einer ausführlichen Einleitung versehen von Gustav Meyrink. — Leipzig, Barth. 1925. XLVII-56 SS. *377*

Thomas Aq. — In Aristotelis librum «*de Anima*» commentarium. ed. A. Pirotta O. P. — Taurini, Marietti 1925. XII-308 SS. *378*
Bespr.: Bogoslovska Smotra XIV (1926) S. 243 (Zirković). — Bull. thom. III (1926) S. [32]. — Cienc. Tom. XXXIII (1926) S. 174. — Div. Thom. Plac. XXVIII (1925) S. 588. — Criterion I (1925) S. 258-260 (Bordoy-Torrents). — Eph. theol. Lov. III (1926) S. 65-66 (Bittremieux). — Estudis Franciscans t. XXXVII a. XX (1926) S. 393. — Greg. VI (1925) S. 454-455 (Gény). — Nouv. Rev. Theol. LIII (1926) S. 154 (Ledrus). — Rev. Mab. II. 15 (1925). Nº 60. S. 1* (Basset). — Rev. Néosc. XXVI (1925) S. 402-404 (Mansion). — Schol. I (1926) S. 139 (Pelster).

A. Thiéry. — Commentaire du traité de l'âme d'Aristote. Traduction française du texte latin de saint Thomas d'Aquin commentant le traité de l'âme laissé par Aristote. — Louvain, Place Card. Mercier 2. 1925. 700 SS. *379*

Grabmann M. — [*Autographe.*] — De notis, ut aiunt, S. Thomae Aquinatis autographis in Cod. Vatic. lat. 3804. — Anal. O. P. XXXIII (1925) S. 233-237. *380*
Bespr.: Schol. I (1926) S. 455 (Pelster).

Mackey P. P. O. P. — The Autograph of St. Thomas. — St. Thomas Aq. Papers from the Summer School .... in Cambridge 1924. S. 35-44. — Cambridge, Heffer 1925. *381*
Über Cod. Vatic. lat. 9850.

[1] Abgeschlossen Ende September.

Thomas Aq. — Doctoris Angelici *Catena aurea* in quattuor Evangelia [7]. 2 vol. — Taurini, Marietti 1925. xxxv-617 ; 650 SS. *382*
Bespr. : Eph. theol. Lov. III (1926) S. 65-66 (Bittremieux).

Thomas Aq. — [*Contra Gentes.*] — Doctoris Angelici Summa Philosophica seu De veritate fidei contra gentiles. Editio nova. — Parisiis, Lethielleux. 1925. *383*
Bespr. : Criterion II (1926) S. 92-93.

Thomas Aq. — De *Ente et Essentia* opusculum ed. Ludov. Baur (Opuscula et Textus. Series scholastica et mystica. fasc. 1). — Monasterii, Typis Aschendorff. 1926. 60 SS. *384*
Bespr. : Schol. I (1926) S. 455-456 (Pelster).

Thomas Aq. — in *Evangelia* S. Matthaei et S. Joannis Commentaria [4]. 2 vol. — Taurini, Marietti. xxiv-403 ; 518 SS. *385*
Bespr. : Eph. theol. Lov. III (1926) S. 65-66 (Bittremieux).

Beltran de Heredia V. O. P. — [*Handschriften.*] — Los manuscritos de Santo Tomás de la Biblioteca Nacional de Madrid. — Cienc. tom. a. XVIII t. XXXIV (1926) S. 88-111. *386*

Beltran de Heredia V. O. P. — Los manuscritos de Santo Tomás en la Biblioteca Real de Madrid. — Cienc. tom. a. XVIII t. XXXIV (1926) S. 196-216. *387*

Beltran de Heredia V. O. P. — Los manuscritos de Santo Tomás en la Biblioteca del Cabildo de Toledo. — Cienc. tom. t. XXXIII (1926) S. 398-412. *388*

Thomas Aq. — S. Thomae Aquinatis in *Metaphysicam Aristotelis* commentaria. Cura et studio P. fr. M. R. Cathala O. P. Cum tabella analythica P. fr. Chr. Egan O. P. Editio altera. — Taurini, Marietti. 1926. xii-798 SS. *389*
Bespr. : Anal. O. P. a. XXXIV (1926) S. 622-623. — Cienc. tom. t. XXXIV (1926) S. 288. — Monitore Eccl. 4. Ser. t. VIII (1926) S. 127.

Tonolo F. — [*Officium SS. Sacramenti.*] — L'Ufficio del SS. Sacramento. Testo latino, con versione, introduzione e commento. — Torino, Marietti. 1925. xx-130 SS. *390*

Thomas d'Aq. — [*ad Philippenses.*] — Commentaires de l'épître aux Philippiens. Trad. par G. Ledent O. P. — Vie spir. t. XIV. (1926) S. 457-468. *391*

Thomas Aq. — Doctoris Angelici *Quaestiones disputatae.* Nova editio emendata. Introd. par P. Mandonnet. — Parisiis, Lethielleux. 1925. 3 vol. xxiv-776 ; 723 ; 368 SS. *392*
Bespr. : Criterion II (1926) S. 102-104 (Bordoy-Torrents). — Div. Thom. Plac. a. XXIX (1926) S. 524-525 (P. C.). — Rev. sc. phil. théol. XV (1926) S. 247-248 (Théry). — Theol. Rev. XXV (1926) S. 336-337 (Struker).

Thomas Aq. — *Quaestiones quodlibetales.* Introd. par R. P. Mandonnet O. P. — Parisiis, Lethielleux. 1926. VII-464 SS. *393*
Bespr. : Div. Thom. Plac. a. XXIX (1926) S. 526 (P. C.). — Theol. Rev. XXV (1926) S. 336-337 (Struker).

Thomas d'Aq. — Du gouvernement royal, traduction du de *regimine principum* par Claude Roguet avec collaboration de M. l'abbé Poupon et préface du R. P. Garrigou-Lagrange. (« Les maîtres de la politique chrétienne ».). — Paris, Gazette française. 1926. *394*
Ein Teil davon erschien auch : Rev. de Phil. XXVI (1926) S. 75-90.
Bespr. : Rev. Néosc. XXVIII (1926) S. 370-371 (Devisé).

Thomas Aq. — [*Sentenzenkommentar.*] — Quaestiones de natura fidei ex commentario in libri tertii Sententiarum distinctiones 23 et 24 sec. fidem mss. ed. Franciscus Pelster S. J. (Opuscula et Textus. Series scholastica et mystica. fasc. 3.) — Monasterii, Typis Aschendorff. 1926. 64 SS. *395*

Thomas Aq. — Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologica,* de novo edita cura et studio Collegii Prov. Tolosanae O. P. apud S. Maximinum. — t. I : 1. Pars. — Paris, Blot. 1926. XXX-1408 SS. *396*
Bespr. : Eccl. Rev. t. LXXV (1926) S. 209. — Phil. Jahrb. XXXIX (1926) S. 332. — Rev. asc. myst. VII (1926) S. 315 (F. C.). — Vie Spir. a. VII. t. XIV (1926) S. 467-468 (Lavaud). — Rev. Thom. Nouv. Sér. IX (1926) S. 280. — Theol. Rev. XXV (1926) S. 337 (Struker).

Thomas Aq. — Somme théologique. — T. 1 : Dieu (I. q. 1-11). Trad. par A. D. Sertillanges O. P. (372 SS.). — T. II : La prudence (II-II. q. 47-56). Trad. par H. D. Noble O. P. (300 SS.). — T. III : Les actes humains (I-II. q. 6-21). Trad. par M. S. Gillet O. P. (478 SS.). — T. IV : La vie humaine, ses formes, ses états (II-II. q. 179-189). Trad. par A. Lemonnyer O. P. (585 SS.). — Paris, Revue des Jeunes (Desclée). 1925 et 1926. *397*
Bespr. : Bull. thom. III (1926) S. [33]-[35]. — Estudis Franciscans a. XX t. XXXVII (1926) S. 392-393. — Nouv. Rev. Théol. LIII (1926) S. 555 (Ledrus). — Rev. asc. myst. VII (1926) S. 315-316 (F. C.). — Rev. Néosc. XXVIII (1926) S. 371 (Devisé). — Rev. sc. phil. théol. XV (1926) S. 248 (Théry). — Vie et arts liturg. (1926. Febr.) S. 190. — Vie spir. t. XIII. (1925) S. 373-376 (Bernard).

Grabmann M. — Eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 432 bis 439. *398*
Über Cod. H. B. III. 32 der Landesbibliothek in Stuttgart.

Hortynski S. J. — [Polnische Übersetzung der Summa Theol.]. Supplement zu Wiadomisci Katolicki. (Als Manuskript gedruckt.) — Krakau 1925. *399*
Bespr. : Bull. Thom. III (1926) S. [35] f.

Thomas Aq. — The « Summa theologica » of St. Thomas Aquinas. [vol. 22]. Index to biblical, patristic, and other authorities quoted in the « Summa theologica ». — London, Burns. 1925. VII-296 SS. *400*
Bespr.: Bull. thom. III (1926) S. [89]-[90].

(2). Studien und Kommentare zu den Werken des hl. Thomas.

Bacic A. O. P. — [*Allgemeines.*] — Introductio compendiosa in opera S. Thomae. — Angelicum II (1925) S. 82-106; 145-184; 223-276. *401*
Auch separat erschienen. Romae, Angelicum. 1925. 132 SS.
Bespr.: Anal. O. P. a. XXXIV (1926) S. 619. — Bogoslovska Smotra XIV (1926) S. 372-373 (Zirković). — Bull. thom. III (1926) S. [55]. — Div. Thom. Plac. XXIX (1926) S. 304-305; 539-540 (Castagnoli). — Nova Revija V (1926) S. 183-185 (Budrović).

Blanche F. A. — Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de saint Thomas. — Rev. sc. phil. et théol. XIV (1925) S. 167-187. *402*
Bespr.: Bull. thom. III (1926) S. [87]-[88].

Kruitwagen B. O. F. M. — S. Thomae de Aquino Summa Opusculorum. anno circiter 1485 typis edita (Bibliothèque Thomiste IV). — Saulchoir, 1926. VIII-96 SS. *403*
Bespr.: Cienc. Tom. XXXII (1925) S. 370-372 (Beltrán de Heredia). — Div. Thom. Plac. III. 2 (1925) S. 613-616.

Suermondt Cl. O. P. — Kort overzicht en lijst van St. Thomas' werken. — Eph. theol. Lov. II (1925) S. 236-244. *404*
Bespr.: Bull. thom. III (1926) S. [55].

Grabmann M. — Die *Aristoteleskommentare* des heiligen Thomas von Aquin. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 266-314. *405*
Erschien erstmals französisch in Annales de l'Institut supérieur de Philosophie. [Louvain] (1914). S. 230-287. Erweitert und neu bearbeitet.

Mansion A. — Pour l'histoire du Commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote. — Rev. Néosc. XXVI (1925) S. 274-295. *406*
Bespr.: Bull. thom. III (1926) S. [56]. — Cienc. Tom. XXXII (1925) S. 368-370 (Beltrán de Heredia). — Schol. I (1926) S. 139 (Pelster).

Bouyges M. S. J. — Le plan du « *Contra gentiles* « de saint Thomas. — Arch. de Phil. III (1925) S. [320]-[341] bezw. 2. Heft, S. 176-197. *407*
Bespr.: Div. Thom. Plac. XXIX (1926) S. 306-307. — Greg. VII (1926) S. 275 (Boyer). — Schol. I (1926) S. 456 (Pelster).

Grabmann M. — Die Schrift « *De ente et essentia* « und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 315 bis 331. *408*
Erschien erstmals in Festgabe Otto Willmann zum 80. Geburtstage. Freiburg. 1919. S. 97-116. Ergänzt.

Browne M. O. P. — An sit authenticum opusculum S. Thomae « *de regimine principum* » ? — Angelicum III (1926) S. 300-303. *409*

Mandonnet P. O. P. — [Le traité *De fallaciis* de S. Thomas] in : Thomas d'Aquin, novice prêcheur. — Rev. thom. Nouv. Sér. VIII (1925) S. 406-409. *410*

Bespr. : Bull. thom. III (1926) S. [69].

Feder A. S. J. — Des Aquinaten *Kommentar zu Pseudo-Dionysius'* « De Divinis nominibus ». Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas. — Schol. I (1926) S. 321-351. *411*

[**Anonym.**] — [*Korrekturen von Lesarten* in S. Th. I. q. 85 a. 8 ad 1 ; I-II. 95 a. 4 ad 1 ; De Verit. q. 17 a. 3 ; q. 17 a. 2 ad 2 ; II. Sent. d. 36 a. 5 ; De reg. princ. l. 1. c. 6 in medio.] — Bull. thom. III (1926) S. 28-29. *412*

Navarro B. — [*Monita .... circa modum acquirendi scientiam.*] — Comentario filosófico-teológico a la carta de Sto. Tomás sobre el modo de estudiar fructuosamente. — Almagro, Dominicos de Andalucía. 1925. 64 SS. *413*

Stadtmüller R. O. P. — [*Offic. SS. Sacramenti.*] — Das kleinste opusculum des hl. Thomas von Aquin. — Pastor Bonus. XXXVI (1925). S. 117-122. *414*

de Guibert J. S. J. — [*Parallelstellen.*] — Les Doublets de S. Thomas d'Aquin. Leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples. — Paris, Beauchesne. 1926. 165 SS. *415*

Bespr. : Rev. asc. myst. VII (1926) S. 316-317.

Pelster F. S. J. — [*Quaestiones disputate.*] — La quaestio disputata de Saint Thomas « De unione verbi incarnati ». — Arch. de Phil. III (1925) S. [342]-[389] bzw. 2. Heft. S. 198-245. *416*

Bespr. : Bull. thom. III (1926) S. 1-21 (Synave). — Div. Thom. Plac. XXIX (1926) S. 307-309 (Castagnoli). — Greg. VII (1926) S. 275-277 (Boyer).

Pelster F. S. J. — Zur Datierung der Quaestio disputata « De spiritualibus creaturis ». — Greg. VI (1925) S. 231-247. *417*

Bespr. : Bull. thom. III (1926) S. [59]-[60] (Synave). — Div. Thom. Plac. a. XXIX (1926) S. 487 (Castagnoli).

Synave P. O. P. — [La question disputée « De sensibus sacrae Scripturae », Quodl. VII. a. 14-16 (avril 1256)] in : La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Ecritures [oben Nr. 165]. — Rev. biblique XXXV (1926) S. 50-57. *418*

Bespr. : Bull. thom. III (1926) S. [61]. — Div. Thom. Plac. a. XXIX (1926) S. 487-488 (Castagnoli).

Synave P. O. P. — Le problème chronologique des questions disputées de S. Thomas d'Aquin. — Rev. thom. Nouv. Sér. IX (1926) S. 154-159. *419*

Bespr. : Div. Thom. Plac. a. XXIX (1926) S. 478-479 ; 485-486 (Castagnoli).

Glorieux P. — Le *Quodlibet XII* de Saint Thomas. — Rev. sc. phil. et théol. XIV (1925) S. 20-46. *420*
Bespr.: Bull. thom. III (1926) S. [62].

Synave P. O. P. — L'ordre des quodlibets VII à XI de S. Thomas d'Aquin. — Rev. thom. Nouv. Sér. IX (1926) S. 43-47. *421*
Bespr.: Div. Thom. Plac. XXIX (1926) S. 489 (Castagnoli).

Grabmann M. — Commentatio historica in prologum *Summae theologicae.* — Angelicum III (1926) S. 146-165. *422*

Grabmann M. — La Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. Introduction historique et pratique. Trad. de l'allemand par Ed. Vansteenberghe. — Paris, Nouv. Libr. Nat. 1925. 170 SS. *423*
Bespr.: Bull. thom. II (1925) S. [332]-[335] (Chenu). — Et. franc. XXV (1925) S. 100 f. — Rev. des sciences relig. VI (1926) S. 439-440 (Gaudet). — Rev. sc. phil. théol. XV (1926) S. 248-249 (Théry).

Janssens L. O. S. B. — The study of the Summa Theologica. — in Papers from the Summer School .... Cambridge. 1924. S. 1-34. — Cambridge, Heffer. 1925. *424*

Lozano S. O. P. — Santo Tomás de Aquino y la Suma Teológica como medios de la formación espiritual de Seminaristas. — Vida Sobren. IX (1925) S. 159-169. *425*

Michelitsch A. — De commentariis in Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis. — Xen. Thom. III. S. 449–458. *426*
Bespr.: Schol. I (1926) S. 463-464 (Pelster).

Pègues Th. O. P. — Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. T. V.: Traité du gouvernement divin. — Paris, P. Téqui. 1925. VIII-682 SS. *427*

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Castagnoli P. C. M. — [*Allgemeines.*] — Gli scolastici del secolo XIII e del principio del XIV (Rassegna). — Div. Thom. Plac. XXIX (1926) S. 281-309; 478-515. *428*
Bespricht die Neuerscheinungen allgemeinen Inhalts zur angegebenen Periode, die Publikationen zur Dominikanerschule (Joh. Poentlane; Roland v. Cremona; Hugo v. S. Caro; R. Fitsacre; Rob. Kilwardby; Thomas v. Aquin; Annibaldo degli Annibaldeschi; Romanus v. Rom), zur Franziskanerschule (S. Bonaventura; Joh. Peckham; Rich. v. Mediavilla).

Ehrle F. Card. S. J. — *L'Aristotelismo e l'Agostinismo* nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali. — Xen. Thom. III. S. 517-588. *429*
Bespr.: Bull. thom. III (1926) S. [103]. — Div. Thom. Plac. XXIX (1926) S. 290-292 (Castagnoli).

Jansen B. S. J. — Der Kampf um Augustinus im 13. Jahrhundert. — St. d. Zeit. t. CXI (1926) S. 91-96. *430*

Über den *Averroismus* vgl. n. 320.

Glorieux P. — [*Bettelorden.*] — Prélats français contre Religieux mendiants (1281-1290). — Autour de la bulle : « ad fructus uberes «. — Rev. hist. Egl. Française XI (1925) S. 309-331 ; 471-495. *431*

Pelster F. S. J. – Die *Bibliothek* von Santa Caterina zu Pisa, eine Büchersammlung aus den Zeiten des hl. Thomas von Aquin. — Xen. Thom. III. S. 249-280. *432*

Grabmann M. — Forschungen zur ältesten *deutschen Thomistenschule* des Dominikanerordens. — Xen. Thom. III. S. 189-231. *433*

Bespr. : Div. Thom. Plac. XXIX (1926). S. 295-296 (Castagnoli). — Schol. I (1926) S. 456-457 (Pelster). — Theol. Rev. XXV (1926) S. 163 (Diekamp).

Dasselbe in ergänzter Form :

Grabmann M. — Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 391-431. *434*

Bünger F. – [*Dominikanerstudien.*] — Studentenverzeichnisse der Dominikanerprovinz Saxonia (ca. 1377). — Ztschr. f. Kirchengeschichte (1925). S. 489-505. *435*

Grabmann M. — Kurze Mitteilungen über ungedruckte *englische Thomisten* des 13. Jahrh. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. III (1925) S. 205-214. *436*

Bespr. : Cienc. Tom. XXXII (1925) S. 383-384 (Beltrán de Heredia). — Schol. I (1926) S. 142 (Pelster).

Grabmann M. – Die *italienische Thomistenschule* des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 332-390. *437*

Erschien erstmals italienisch in Riv. fil. neosc. (1923) S. 97-155. Erweitert und neubearbeitet.

Michalski C. — [*Kriticismus.*] — Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du 14me siècle. — (Bulletin de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres. Classe d'histoire et de philosophie.) 1925. *438*

[**Anonym.**] — [*Mystik.*] — L'apostolat mystique et social des Dominicains du XIVme et du XVme siècle. — Malines, Dessain. 1926. 515 SS. *439*

Bergmann E. — Geschichte der deutschen Philosophie. Bd. 1 : Die deutsche Mystik. — Breslau, Hirt. 1926. 144 SS. *440*

Müller G. — Zur Bestimmung des Begriffes « altdeutsche Mystik ». — Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissensch. u. Geistesgesch. IV (1926) S. 97-126. *441*

Stein E. L. — Deutsche Mystiker des Mittelalters : Meister Eckhart, Tauler und Seuse. — (Schöninghs Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen. H. 17.) — Paderborn, Schöningh. 1926. 42 SS. *442*

Glorieux P. — [*Quodlibetenliteratur.*] — La littérature quodlibétique de 1260 à 1320. — (Bibliothèque thomiste V.) — Saulchoir, Rev. sc. phil. théol. 1925. 382 SS. *443*

Bespr.: Anal. O. P. XXXIII (1925) S. 397. — Arch. Francisc. XVIII (1925) S. 390-393. — Bull. thom. II (1925) S. [351]-[356] (Koch). — Cienc. Tom. t. XXXII (1925) S. 372-381 (Beltrán de Heredia. Enthält Mitteilungen über ungedruckte Quodlibete. Vgl. Pelster in Schol. I (1926) S. 457.). — Div. Thom. Plac. XXVIII (1925) S. 605-613. — Eph. theol. Lov. II (1925) S. 561-562 (Regnier). — Journ. of Theol. Stud. XXVII (1925) S. 95 (Reade). — Rev. d'hist. francisc. III (1926) S. 320-324 (Baudry). — Rev. Mab. II 16 (1925). N° 51. S. 1*. — Rev. Sc. phil. théol. XV (1926) S. 244-245 (Théry). — Schol. I (1926) S. 281-284 (Pelster). — Theol. Literaturztg. LI (1926) S. 108-110 (Seeberg). — Theol. Rev. XXV (1926) S. 307-310 (Geyer).

March J. M. — Cuestiones cuolibetícas de la Biblioteca Capitular de Tortosa. — Estudios Ecclesiásticos (1926) S. 17-25. 150-163. F. f. *444*

Über Quodlibeta des Joh. v. Neapel und des Durandus.

Dempf Al. — [*Summenliteratur.*] — Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa. — München, Oldenburg. 1925. 179 SS. *445*

Bespr.: Div. Thom. Frib. 3. Ser. IV (1926) S. 238 (Spieß). — St. d. Zeit CIX (1925) S. 471 (Przywara). — Theol. und Glaube XVIII (1926) S. 296 (Feldmann). — Theol. Literaturztg. LI (1926) S. 110 (Ficker).

3. Einzelne Philosophen und Theologen.

Egenter R. — Die Erkenntnispsychologie des *Aegidius Romanus.* — Regensburg, J. Habbel. 1926. VIII-96 SS. *446*

Bullough E. — *Dante,* the Poet of S. Thomas. — in Papers from the Summer School .... Cambridge. 1924. S. 247-284. — Cambridge, Heffer. 1925. *447*

Cordovani M. O. P. — Tomismo dantesco. — Xen. Thom. III. S. 309-326. *448*

Schleifstein C. — Das Individuationsproblem des Johannes *Duns Scotus.* Dargestellt im Rahmen seiner Zeit mit besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Thomas von Aquin. Diss-Ausz. — München. 1926. *449*

Delorme F. — Autour d'un apocryphe scotiste. — La France Franciscaine VIII (1925) S. 279-295. *450*

Bespr.: Schol. I (1926) S. 461-462 (Pelster).

Longpré E. O. F. M. — Pour la défense de Duns Scot. — Riv. Fil. Neosc. XVIII (1926) S. 32-42. *451*

Bespr.: Schol. I (1926) S. 460-461 (Pelster). — Über Longprés Publikationen vgl. Jansen B. S. J. in St. d. Zeit CXI (1926) S. 251-265.

Über Duns Scotus vgl. auch n. 241; 368; 369.

Koch J. — [*Durandus de S. Porciano.*] — Die Verteidigung der Theologie des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. P. — Xen. Thom. III. S. 327-362. *452*

Bespr. : Rev. sc. phil. théol. XV (1926) S. 251 (Théry). — Schol. I (1926) S. 459 (Pelster).

Über Durandus vgl. auch Nr. 444.

Friese H. — *Eckhart.* Ein Prophet des deutschen Idealismus. — Ztschr. f. Deutschkunde (1926) S. 386-394. *453*

Grabmann M. — Neuaufgefundene Quaestionen des Meister Eckhart. — Theol. Rev. XXV (1926) S. 225. *454*

Hampe S. — Der Begriff der Tat bei Meister Eckehart. — Weimar, Böhlau. 1926. VI-92 SS. *455*

Karrer O. — Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung. — München, Ars sacra (Josef Müller). 1926. 379 SS. *456*

Karrer O. — Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte mit Einleitung von O' K'. Mit 11 Bildern. — München, Verlag « Ars Sacra « (Josef Müller). 1925. 159 SS. *457*

Karrer O. — Meister Eckehart. Der Mensch und der Wissenschaftler. — Hochland XXIII (1925/26) S. 535-549. *458*

Karrer O. — Die Verurteilung Meister Eckeharts. — Hochland XXIII (1925/26) S. 660-667. *459*

Otto R. — Meister Eckeharts Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik. — Zeitschr. für Theol. und Kirche V (1924) S. 325-50. VI (1925) S. 418-36. *460*

Pahncke M. — Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten. — Arch. f. Religionswissenschaft XXIII (1925) S. 15-24 ; 252-264. *461*

Piesch H. — Meister Eckhart's Lehre vom « Gerechten ». — Festschr. d. Nationalbibliothek in Wien. 1926. S. 617-630. *462*

Strauch Phil. — Zur Überlieferung Meister Eckharts. — Beitr. z. Gesch. d. deutsch. Sprache u. Literatur. XLIX (1925) S. 355-402. L (1926) S. 214-241. *463*

Théry G. O. P. — Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart. — Vie spir. t. X (1924) S. [93]-[119] ; t. XI [164]-[183] ; t. XII (1925) S. [149]-[187] ; t. XIII (1926) S. [49]-[95] ; t. XIV (1926) S. [46]-[65]. *464*

Weinhandl F. — Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre [2]. — Erfurt, Stanger 1926. 52 SS. *465*

Bespr. : Phil. Jahrb. XXXIX (1926) S. 333.

Marti F. — Fra Joan *Fort* [O. P. s. 14.]. — Criterion II (1926) S. 74-75. *466*

Mitteilung über Bibl. Nat. Paris ms. lat. 1215, das fol. 23^r-58^v enthält : « Predicabilia magistri Johannis Fortis Ispani .... »

Über *Gottfr. v. Fontaine* vgl. n. 178.

Diaccini R. O. P. — Il B. *Gregorio X* e i domenicani. — Memorie Domenicane XLIII (1926) S. 22-29. *467*

Terreni G. — *Guidonis Terreni* Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis quam ed. P. Barth. M. Xiberta O. Carm. (Opuscula et Textus. Series scholastica et mystica. fasc. 2.) — Monasterii, Typis Aschendorff. 1926. 32 SS. *468*

Xiberta B. O. Carm. — De mag. Guidone Terreni priore generali ordinis nostri, episcopo Maioricensi et Elnensi. — Anal. Ord. Carm. XVI (1925) S. 113-206. *469*

Xiberta B. O. Carm. — De doctrinis theologicis Mag. Guidonis Terreni. — Analecta Ord. Carm. XVI (1925) S. 233-376. *470*

Bespr.: Bull. thom. II (1925) S. [301]-[303] (M.-M. G.).

Cavallera F. — [*Hervaeus Natalis.*] — La durée du provincialat d'Hervé de Nédellec (1309-1318). — Bull. de Littérature ecclésiastique de Toulouse. 1925, Juli-Oktober. S. 319-20. *471*

Über Hervaeus Natalis vgl. auch n. 167; 180.

Arquillière K. — [*Jakobus v. Viterbo O. S. Aug.*] — Le plus ancien traité de l'Eglise, Jacques de Viterbe: de regimine christiano. — Paris, Beauchesne. 1926. 314 SS. *472*

Mariani H. — El libro « De regimine christiano » de G. de Viterbo. — Ciudad de Dios (1925. 5. Febr.) S. 161-167; (5. Apr.) S. 5-17; (20. Mai) S. 258-271. *473*

Jellouschek C. O. S. B. — Quaestio Magistri *Ioannis de Neapoli* O. P.: « Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thome quantum ad omnes conclusiones ejus » hic primum in lucem edita. — Xen. Thom. III. S. 73-104. *474*

Bespr.: Rev. sc. phil. théol. XV (1926) S. 251 (Théry). — Schol. I (1926) S. 458-459 (Pelster).

Über Joh. v. Neapel vgl. auch Nr. 444.

Bordoy-Torrents Mr. — [*Metge.*] — Les Ecoles Dominicana i Francescanes en « Lo Somni » de Bernat Metge. — Criterion I (1925) S. 60-94. *475*

Grabmann M. — Die logischen Schriften des *Nikolaus von Paris* und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des 13. Jahrhunderts. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 222-246. *476*

Erstmals erschienen in Festgabe Cl. Baeumker z. 70. Geburtstage. Münster. 1923. S. 119-141.

Über *Olivi* vgl. Nr. 430.

Callebaut A. O. F. M. — [*Peckham.*] — Jean Pecham O. F. M. et l'augustinisme. Aperçus historiques (1263–1285). — Arch. Francisc. XVIII (1925) S. 441-472. *477*

Bespr.: Bull. thom. III (1926) S. [104]-[107] (Mandonnet). — Schol. I (1926) S. 459-460 (Pelster).

Fournier P. — [*Petrus de Godino.*] — Le cardinal Guillaume de Peyre de Godin [O. P.] — Bibl. de l'école des Chartes LXXXVI (1925) S. 100 bis 121. *478*

Grabmann M. — Fra *Remigio de' Girolami* O. P. discepolo di S. Tommaso d'Aquino e maestro di Dante. — Scuol. catt. 6. Ser. V (1925) S. 267-281, 347-368. *479*

Bespr.: Cienc. tom. XXXII (1925) S. 381-383 (B. de Heredia). — Rev. sc. phil. théol. XV (1926) S. 251 (Théry).

Seuse H. — Des Mystikers Heinrich *Seuse O. Pr.* deutsche Schriften. Vollständige Ausgabe auf Grund der Handschriften. Eingeleitet, übertragen und erläutert von Nik. Heller. — Regensburg, Manz. 1926. LXXIII u. 478 SS. *480*

Bespr.: Lit. Handw. LXII (1926) S. 900-901 (Menne). — Pastor bonus XXVII (1926) S. 310-314 (Scheid).

Suso H. — Das Suso-Buch. Eine Auswahl aus den deutschen Schriften des Mystikers. Hrsg. v. Wilh. v. Scholz. — Stuttgart, Hädecke. 1925. 234 SS. *481*

Reinach S. — [*Siger v. Brabant.*] — L'énigme de Siger. — Rev. Hist. CLI (1926) S. 34-47. *482*

Bespr.: Bull. thom. III (1926) S. [108]-[112] (Mandonnet).

Landgraf A. — Johannes *Sterngasse* O. P. und sein Sentenzenkommentar. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. IV (1926) S. 40-54; 207-214; 327-350; 467-480 *483*

Grabmann M. — Studien über *Ulrich von Straßburg.* Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Großen. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 147-221. *484*

Erstmals erschienen in Ztschr. kath. Theol. (1905) S. 82-107; 315-330; 482-499; 607-630. Neu bearbeitet.

Grabmann M. — Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte. (Sitzgber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1925. 5. Abh.) — München, Bayer. Akad. d. Wiss. 1926. 84 SS. *485*

Théry G. O. P. — La Somme d'Ulrich de Strasbourg. Extrait du livre VI (traité IV) de la « Summa de Bono » d'Ulrich de Strasbourg, d'après le ms. latin 15901 de la Bibliothèque Nationale. — Vie spir. a. VII. t. XIV (1926) S. [19]-[37]; [89]-[102]. F. f. *486*

Beltran de Heredia V. O. P. — [*Wilh. de Tortocollo.*] — El « Correctorium corruptorii » de Guillermo de Torto Collo en defensa de Santo Tomás. — Cienc. Tom. t. XXXIII (1926) S. 102-111. *487*

Bespr.: Schol. I (1926) S. 458 (Pelster).

D. Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert.

1. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Hentrich W. — Die autographischen Aufzeichnungen Pauls V. über die Schlußsitzung der « *Congregatio de Auxiliis* « — eine Fälschung Schneemanns ? — Schol. I (1926) S. 263-267. *488*

Gegen C. G. van Riel, Beitrag zur Geschichte der Congregationes de Auxiliis. Konstanz. 1921 (Diss. der Berner alt-kath. Fak.).

Löhr G. M. O. P. — [*Köln*]. — Die Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert. Nach Angaben des Servatius Fanckel. (Quellen und Forschungen z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland. Heft 21.) — Leipzig, Harrassowitz. 1926. VII-124 SS. *489*

Bespr. : Anal. O. P. a. XXXIV (1926) S. 621.

Scheeben H. — Wissenschaftliche Arbeiten an der Universität Köln im 15. Jahrhundert. — Lit. Blätter der Kölner Volksztg. 1926. N⁰ 41. *490*

Scandone Fr. — [*Neapel.*] — La Cattedra del Testo di S. Tommaso d' Aquino nella R. Università di Napoli, e i suoi insegnanti domenicani (1616-1806). — Memorie Domenicane XLIII (1926) S. 177-196. *491*

Beltran de Heredia V. O. P. — [*Quito.*] — La Universidad de Santo Tomás de Quito. — Cienc. Tom. XXXI (1925) S. 348-371 ; XXXII (1925) S. 179-203. *492*

Taurisano J. O. P. — [*Rom.*] — L'insegnamento domenicano in Roma. — Memorie Domenicane XLIII (1926) S. 197-202 ; F. f. *493*

Taurisano J. O. P. — Note storiche sul « Collegium D. Thomae » e gli studi domenicani in Roma. — Anal. O. P. XXXIII (1925) S. 306-321. *494*

Slipyj J. — [*Rußland.*] — De valore S. Thomae Aq. pro Unione eiusque influxu in theologiam orientalem. — Bohoslovia III (1925) S. 1-18. *495*

Über die Geschichte des Thomismus in Ukraine und Rußland seit dem 17. Jahrhundert.

Beltran de Heredia V. O. P. — [*Salamanca.*] — La fiesta de Santo Tomás en la Universidad de Salamanca. — Cienc. tom. t. XXXIII (1926) S. 203-230. *496*

Beltran de Heredia V. O. P. — [*Santiago.*] — La Cofradía de Santo Tomás en la Universidad de Santiago. — Cienc. Tom. XXXI (1925) S. 211 bis 237. *497*

2. Einzelne Philosophen und Theologen.

Über S. *Alfons v. Liguori* vgl. n. 229.

Masseron H. — S. *Antonin*, archévêque de Florence (1389-1459) (Coll. « Les Saints »). — Paris, Lecoffre. 1926. 200 SS. *498*

Glückert L. — P. Ludwig *Babenstuber*. Ein benediktinisches Gelehrtenbild. — Ben. Monatschr. VIII (1926) S. 141-148. *499*

Marti F. — Nous documents sobre el cardenal *Boxadors* [O. P.]. — Criterion II (1926) S. 208-209. *500*

Über *Bruni* Lionardo vgl. n. 313.

Über *Calvin* vgl. n. 202.

Lauchert F. — Thomas de Vio *Cajetanus* O. P. De divina institutione pontificatus Romani Pontificis (1521), hsg. v. F' L' (Corpus Cathol., 10). — Münster, Aschendorff (1925). XXIV-112 SS. *501*
Bespr. : Lit. Handw. LXII (1926) S. 587 (Paulus). — Rev. sc. phil. théol. XV (1926) S. 439 (Chenu). — Th.-pr. Quartalschr. LXXIII (1926) S. 651-652 (Tomek). — Theol. Rev. XXV (1926) S. 214-215 (Schweizer).

Über *Cano*, Melchior, vgl. n. 157 ; 217. [Bespr. : Angelicum III (1926) S. 306-307 (Walz). — Theol.-pr. Quartalschr. LXXIII (1926) S. 644 bis 645 (Lehner). — Theol. Literaturztg. LI (1926) S. 330-333 (Fendt)].

Getino L. O. P. — Fray *Domingo de Soto* : Deliberación de la causa de los Pobres. Introdución del padre L' G'. — Vergara, El SS. Rosario. 1926. *502*
Bespr. : Cienc. Tom. t. XXXIV (1926) S. 294 (Canal).

Pfeiffer N. — Doctrinae iuris internationalis iuxta *Franciscum de Victoria* O. P., celeberrimum studiorum D. Thomae saeculo XVI restauratorem. — Xen. Thom. III. S. 391-421. *503*
Dasselbe auch in Bibl. cath. internat. Ser. latina 1. Zug, Ika. 33 SS.
Bespr. : Theol. Rev. XXV (1926) S. 330 (Schilling).

Lavaud M. B. O. P. — [*Johannes a S. Thoma*.] — Jean de Saint-Thomas (1589-1644). — Vie spir. a. VII. t. XIV (1926) S. 387-415. *504*
Biographie ; Verzeichnis der Ausgaben der Werke.
Über Johannes a S. Thoma vgl. auch n. 200.

Grabmann M. — Der Benediktinermystiker *Johannes von Kastl*, der Verfasser des Büchleins « De adhaerendo Deo ». — Mittelalterl. Geistesleben. S. 489-524. *505*
Erstmals erschienen in Theol. Quartalschr. (1920) S. 186-235. Neu bearbeitet.

Über S. *Johannes v. Kreuz* vgl. n. 278.

Chojnacki P. — Die Ethik *Kants* und die Ethik des Socialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburgerschule. (Studia Friburgensia III.) Freiburg (Schw.) 1925. VIII-157 SS. *506*

Dalmau J. M. — Tomás i Kant. — Analecta sacra Tarraconensia. (Anuari de la Biblioteca Balmes.) — Barcelona. 1925. vol. I. S. 243-258. *507*

Über das *Konzil von Trient* und die dort weilenden Thomisten vgl. n. 199 ; 203 [Bespr. : Deutsche Litztg. III (1926) S. 841-850 (Merkle) ; Rev. sc. phil. theol. XV (1926) S. 439-440 (Chenu)] ; 218 [Bespr. : Cienc. Tom. t. XXXIV (1926) S. 253-254 (Peláez)].

Marti F. — Fra Didac *Mas* [O. P. s. 16-17]. — Criterion II (1926) S. 78 bis 83. *508*

Canal M. O. P. — El P. *Pedro de Soto*. Apuntes para su biografía. — Anal. O. P. XXXIII (1925) S. 279-305. *509*

Carro D.-V. O. P. — Influencia de fray Pedro de Soto sobre Carlos V y el Papa en la guerra contra los protestantes. — Cienc. Tom. XXXII (1925) S. 55-71. *510*

Marti F. — El curs de filosofia del mestre Felip *Puigcerver* [O. P.]. — Criterion II (1926) S. 210-215. *511*

Buchwald G. — [*Rab O. P.*] - Die Ablaßpredigten des Leipziger Dominikaners Hermann Rab (1504-1521). — Arch. f. Ref.-Gesch. XXII (1925) S. 128-152 ; 161-191. *512*

Marti F. — Mestre Marc *Serra* [O. P.]. — Criterion II (1926) S. 203-207. *513*

Grabmann M. — [*Suarez.*] — Die disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 525-560. *514*

Erschien erstmals in : Franz Suarez. Gedenkblätter zu seinem 300-jährigen Tode. Innsbruck. 1917. S. 29-73. Überarbeitet und ergänzt. Über Suarez vgl. auch n. 371.

Hocedez E. S. J. — Suarez d'après un thomiste. — Nouv. Rev. Theol. XLIX (1925) S. 85-97. *515*

Lucka E. — *Torquemada* und die spanische Inquisition. (Menschen, Völker, Zeiten 11.) — Wien, König. 1926. 187 SS. *516*

Birkenmajer A. — [*Versor.*] — Die Wiegendrucke Johannes Versors. — Uppsala. 1925. *517*

Bespr. : Phil. Jahrb. XXXIX (1926) S. 317-318 (Barion).

Martin R. O. P. — Jean de *Wynynghem*, le premier professeur Dominicain à l'ancienne université de Louvain (1433–1449). — Anal. O. P. XXXIII (1925) S. 238-253. *518*

E. Die Gegenwart (19. und 20. Jahrhundert).

1. Die Bedeutung des hl. Thomas für die Gegenwart.

Bordoy-Torrents P. M. — [*Allgemeines.*] — Intorno alla restaurazione della filosofia di S. Tommaso d'Aquino. — Xen. Thom. I. S. 87-104. *519*

Dwelshauvers G. — Tomisme y fisofies contemporanies. — Paraula crist. (1925. März.) *520*

Feldmann J. — Thomas von Aquin und die Philosophie der Gegenwart. — Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 1925. 48 SS. *521*
Bespr.: Lit. Handw. LXII (1926) S. 424 (B. W. Switalski).

Johnson G. — The revival of scholastic Philosophy. — Princeton theological Review. (1926. April). S. 206-224. *522*

Kälin B. O. S. B. — Die Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für die Gegenwart. — Monatrosen, Organ des Schweiz. Studentenvereins (Olten, Walter). LXX (1926) S. 245-252. *523*

Maritain J. — St. Thomas Apôtre des temps modernes. — Xen. Thom. I. S. 65-85. *524*

Maritain J. — Der hl. Thomas von Aquin als Apostel unserer Zeit. — in: Das Siegel. Ein Jahrb. kath. Lebens. (Hrsg. v. Hasenkamp.) II. (1926) S. 7-33. *525*

Steffes J. P. — Thomas von Aquin und seine Bedeutung für die Gegenwart. — Hochland t. XXII (1924/25) S. 44-48; 216-232. *526*

Truc G. — Il ritorno alla scolastica. Trad. dal francese. — Torino, Soc. Editrice Internazionale. 1926. *527*
Bespr.: Mem. Dom. XLIII (1926) S. 371-374 (Elia).

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Ryan J. H. — [*Amerika.*] — The American catholic philosophical association. — Eccl. Rev. t. LXXV (1926) S. 40-46. *528*

Wolf E. — [*Deutschland.*] — Thomas v. Aquino und die Neugestaltung Deutschlands. — Christl. Wiss. (1926). S. 190-211. *529*

Sestili G. — [*Italien.*] — S. Tommaso d'Aquino e la filosofia italica. — Div. Thom. Plac. XXVIII (1925) S. 483-516. *530*
Bespr.: Bull. thom. III (1926) S. [91].

Zacchi A. O. P. — Il nuovo idealismo di B. Croce et G. Gentile. — Roma, Ferrari. 1925. VI-312 SS. *531*
Bespr.: Anal. O. P. a. XXXIV (1926) S. 540. — Div. Thom. Plac. XXIX (1926) S. 339 340 (P. M. C.).

Lanna D. — [*Neapel.*] — La scuola tomista di Napoli. — Riv. Fil. Neosc. XVII (1925) S. 385-395. *532*

Fermi A. — [*Piacenza.*] — Le vicende del pensiero tomistico nel seminario vescovile di Piacenza. — B. S. Piac. XIX (1924) S. 52-58 ; 107-118 ; 161-175 ; XX (1925) S. 71-81 ; 171-175. *533*

Grabmann M. — Das Bonaventurakolleg zu *Quaracchi* in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik. — Mittelalterl. Geistesleben. S. 50-64. *534*

Erstmals erschienen in Franzisk. Stud. (1924). S. 62-78. Ergänzt.

Journet Ch. — [*Schweiz.*] — Chronique des idées religieuses et philosophiques : [2.] Le Thomisme. — Nova et Vetera, (Fribourg.) I (1926) S. 92-103. *535*

Dazu und zu der thomistischen Bewegung in der Schweiz und Frankreich vgl. folgende 2 Nummern.

Jaccard P. — La mêlée thomiste en 1925. — Revue de théologie et de philosophie. (Lausanne.) Nouv. Ser. t. XIV (1926) S. 49-75. *536*

Reymond A. — Philosophie scolastique et problèmes actuels. — Revue de théologie et de philosophie. (Lausanne). XIV (1926) S. 125-141. *537*

d'Esplugues M. — [*Spanien.*] — El Tomismo de « Criterion ». — Criterion II (1926) S. 7-26. *538*

Billot L. Card. S. J. — [*Thomasakademie.*] — Oratio habita die 11 martii 1915 pro instauratione Academiae S. Thomae. — Xen. Thom. I. S. 19-31. *539*

Pius P. P. XI. — [*Thomasjubiläum.*] — Allocutio in solemni audientia Collegio Pont. Internationali Angelico die 12 Decembris 1924 concessa in fine VI Centenarii a Canonizatione S. Thomae Aquinatis. — Xen. Thom. III. S. 598-601. *540*

Über den *Thomistenkongreß* vgl. n. 374 ; 375.

3. Einzelne Philosophen und Theologen.

Über *Einstein* vgl. n. 21-27.

Przywara E. S. J. — Thomas oder *Hegel*. Zum Sinn der « Wende zum Objekt ». — Logos XV (1926) S. 1-20. *541*

Schultes R. O. P. — Der hl. Thomas von Aquin nach Fr. *Heiler*. — Div. Thom. Frib. 3. Ser. IV (1926) S. 147-156. *542*

Über Heiler vgl. auch n. 147.

Mattiussi G. S. J. — Il testamento dottrinale de P. Guido M. *Mattiussi* S. J. — Modena. 1925. *543*

Bespr. : Angelicum III (1926) S. 98-100 (Browne O. P.).

De Wulf M. etc. — [*Mercier.*] — La Personnalité et la Philosophie de D. Mercier. — Rev. Néosc. a. XXVII (1926) S. 99-258. *544*

Enthält: De Wulf: Le philosophe et l'initiateur (99-124); Noël, Le psychologue et le logicien (125-152); Balthasar, Le métaphysicien (153-185); Harmignie, Le moraliste (186-224); Legrand, L'esthéticien (225-235); Charles, L'écrivain spirituel (236-250); Bibliographie des travaux de D. Mercier (251-258).

Über Kardinal Mercier vgl. man ferner: Noël in Bull. thom. III (1926) S. [41]-[45]; Kremer in Rev. de Phil. XXVI (1926) S. 117-139; Van Geerf in Cienc. Tom. t. XXXIII (1926) S. 434-440; Fei in Memorie Domenicane XLIII (1926) S. 107-118.

Über *Scheler* vgl. n. 76; 120.

Über *Zamboni* vgl. n. 68, 69, 102.

IV. Gelegenheitsschriften und Sammelwerke.

[**Anonym.**] — Études sur saint Thomas. — Arch. de Phil. III (1925) 2. Heft 245 SS. bzw. S. [145]-[389]. *545*

[**Anonym.**] — St. Thomas Aquinas. Papers read at the celebration of the sixth centenary of his canonization. By the English Province O. P. — St. Louis, Herder. 1925. *546*

[**Anonym.**] — St. Thomas Aq. Being papers read at the sixth centenary of the canonization of St. Thomas held at Manchester. 1924. — Oxford, Blackwell. 1925. VIII-148 SS. *547*

Lattey C. S. J. — St. Thomas Aquinas. Papers from the Summer School of Catholic studies held in Cambridge, August 4–9, 1924. — Edited by the Rev. C. Lattey S. J. — Cambridge, Heffer Sons 1925: XII-311 SS. *548*

Bespr.: Div. Thom. Plac. XXVIII (1925) S. 834-836 (Castagnoli). — Eccl. Rev. LXXIII (1925) S. 434-436. — Greg. VI (1925) S. 455-456 (Gény). — Journ. of Theol. Stud. XXVII (1925) S. 96 (Reade). — Nouv. Rev. Théol. LIII (1926) S. 233 (Brisbois).

Die in den genannten Werken enthaltenen Artikel wurden einzeln angeführt.

Über andere Sammelwerke vgl. n. 7; 8; 172; 305; 306.

Bordoy-Torrents P. M. — [*Literaturverzeichnis.*] — Bulletí de publicacions commemoratives del Centenari de Sant Tomás. — Criterion I (1925) S. 227-249. *549*

Personenregister zur Thomistischen Literaturschau.

Die Zahlen verweisen auf die fortlaufende Titelnumerierung. — « A » hinter einer Zahl verweist auf eine dem Titel folgende Notiz. — Die Namen der Rezensenten wurden in das Personenregister nicht aufgenommen.

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

Bolzano B. — Philosophie der Mathematik oder Beiträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik. Neu herausgegeben von *H. Fels.* — Paderborn, F. Schöningh (1926). 88 SS.

Braun J. S. J. — Handlexikon der katholischen Dogmatik. — Freiburg, Herder (1926) VIII-355 SS.

Brunner E. — Religionsphilosophie evangelischer Theologie. Handbuch der Philosophie v. Baeumler und Schröter. Abt. II, Beitr. F. — München, R. Oldenbourg (1926). 99 SS.

Creusen J. et Van Eyen F. — Tabulae fontium traditionis christianae ad annum 1926. Editio altera. — Louvain, Museum Lessianum (1926). 17-X SS.

Das Siegel. — Ein Jahrbuch katholischen Lebens. 2. Bd. 1926. — München, Kösel und Pustet (1926). 116 SS.

Dittrich O. — Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. — 1. Bd.: Altertum bis zum Hellenismus. VIII-274 SS. 2. Bd.: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums. VII-311 SS. 3. Bd.: Mittelalter bis zur Kirchenreform. VIII-510 SS. — Leipzig, F. Meiner (1926).

Ehrhard A. — Urchristentum und Katholizismus, 3 Vorträge. — Luzern, Räber (1926).

Grazioli A. — La confessione dei giovanetti. Note pratiche di teologia morale. — Torino, Marietti (1926). XI-97 SS.

Habert O. — Le primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée. (Initiation à la philosophie.) — Paris, G. Beauchesne (1926). XV-448 SS.

Hughes V. R. — The Right Rev. Richard Luke Concanen O. P. first bishop of New York (1747–1810). — Freiburg, Schweiz, Studia Friburgensia (1926). XII-232 SS.

Joseph a Spiritu Sancto. — Cursus Theologiae mystico-scholasticae. Editio nova a P. Fr. Anastasio a. S. Paulo. T. II. — Bruges, Beyaert C. (1926). XXXII-794 SS.

Jubiläumsalmanach des Verlags Josef Kösel und Friedrich Pustet K.-G. — München (1926). 212 SS.

Katholischer Literaturkalender. — Herausgegeben von J. Dorneich. — Freiburg, Herder (1926). XXX-510 SS.

Klingler O. O. S. B. — Der Stand der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Doktordissertation, Freiburg, Schweiz. — Missionsverlag St. Ottilien (1926). VII-152 SS.

Lambrette A. S. J. — S. Louis de Gonzague. Sa mission. — Son âme. — Louvain, Museum Lessianum (1926). 137 SS.

Litt Th. — Ethik der Neuzeit. — Handbuch der Phil. v. Baeumler und Schröter. Abt. III, Beitr. D. — München, R. Oldenbourg (1926). 184 SS.

Mack J. — Warum hat die menschliche Vernunft, in ihrem Bemühen die höchsten Menschheitsprobleme (Willensfreiheit, Unsterblichkeit, Macht der Erziehung u. a.) zu lösen, keinen nennenswerten Schritt vorwärts gemacht ? — München (1927).

Menéndez-Reigada I. G. — Unidad específica de la contemplación cristiana. — (Extracto de La Ciencia Tomista). — Madrid, Imp. de la « Rev. de Arch., Bibl. y Museos » (1926). 108 SS.

Noldin H. — *Schmidt A.* S. J. — De praeceptis Dei et Ecclesiae. Editio decima octava. — Innsbruck, F. Rauch (1926). 746 SS.

— — De sexto praecepto et de usu matromonii. Editio vigesima prima. — Innsbruck, F. Rauch (1926). 111 SS.

Van den Oudenrijn M. A. O. P. — נבואה De prophetiae charismate in populo israelitico libri quattuor. Praelectiones exegetico-dogmaticae. — Romae, Typogr. Befani (1926). xxiv-410 SS.

Scherer W. C. — Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Doktordissertation, Freiburg, Schweiz. — Freiburg, Schweiz, St. Paulusdruckerei (1926). ix-135 SS. (Teildruck.)

Schulte K. — Staat und Gesellschaft im Denken des Thomas von Aquin. Ausgewählte Stücke in Übersetzung, eingeleitet und erläutert. — Paderborn, F. Schöningh (1926). 78 SS.

Schütz Bl. — Die Demut, ihr Wesen und ihre Stellung in der Moral nach dem hl. Thomas von Aquin. — Doktordissertation, Freiburg, Schweiz. — Timisoara (1926). 36 SS. (Teildruck.)

Spieß E. — Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch. Inauguraldissertation der theol. Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz). — Paderborn, F. Schöningh (1926). 47 SS. (Teildruck.)

Wutz Fr. — Die Psalmen des Breviers, textkritisch untersucht. — München, Kösel und Pustet (1926). LXXX-534 (28) SS.

Zybura J. S. — Present-day thinkers and the new cholasticism. An international symposium. — St. Louis, Herder Book Co. (1926). XVIII-532 SS.



Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Literarische Besprechungen.

Thomistische Literaturschau.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 757 26

Superiorum permissu.
De licentia Ordinarii.

Abkürzungen zur Thomist. Literaturschau.

Anal. Boll.	= Analecta Bollandiana. Bruxelles, boulevard St. Michel 24.
Anal. O. P.	= Analecta Ordinis Praedicatorum. Romae, Via S. Vitale 15.
Angelicum	= Angelicum. Annuarium Unionis Thomisticae. Romae, Pontic. Collegium Angelicum.
Anton.	= Antonianum. Romae, Via Merulana 124.
Arch. de Phil.	= Archives de Philosophie. Paris, Beauchesne.
Arch. de Psych.	= Archives de Psychologie. Genève, rue de Rhône 4.
Arch. Francisc.	= Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi.
Arch. syst. Phil.	= Archiv für systematische Philosophie und Soziologie. Berlin, Carl Heymanns Verlag.
Arch. ges. Psych.	= Archiv für die gesamte Psychologie, Leipzig. Akadem. Verlagsgesellschaft.
Ben. Monatschr.	= Benediktinische Monatsschrift. Beuron, Erzabtei.
Bull. Thom.	= Bulletin Thomiste. Organe de la société Thomiste. Paris.
Byz. Ztschr.	= Byzantinische Zeitschrift. Leipzig, B. G. Teubner.
Cienc. Tom.	= La Ciencia Tomista, Madrid, Claudio Coello 114.
Criterion	= Criterion. Revista Trimestral de Filosofia. Barcelona, Plaça Catalunya 17.
Div. Thom. Frib.	= Divus Thomas. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Freiburg, Villa St. Hyacinthe.
Div. Thom. Plac.	= Divus Thomas. Piacenza, Coll. Alberoni.
Eccl. Rev.	= American Ecclesiastical Review. Philadelphia.
Eph. Theol. Lov.	= Ephemerides Theologicae Lovanienses. Lovanii, Rue des Récollets 19.
Et. francisc.	= Etudes franciscaines. Paris, Rue Cassette 4.
Franzisk. Stud.	= Franziskanische Studien. Münster i. W., Aschendorff.
Greg.	= Gregorianum. Romae, in Pontif. Univ. Gregoriana.
Lit. Handw.	= Literarischer Handweiser. Freiburg i. Br., Herder.
Nouv. Rev. Théol.	= Nouvelle Revue Théologique (Museum Lessianum). Tournai et Lille, Casterman.
Phil. Jahrb.	= Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Fulda.
Rev. Apol.	= Revue Apologétique. Paris, Beauchesne.
Rev. asc. myst.	= Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, rue Montplaisir 9.
Rev. Bén.	= Revue Bénédictine. Maredsous (Belgique).
Rev. de Phil.	= Revue de Philosophie. Paris, Rivière.
Rev. Hist. Eccl.	= Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain. rue des Flamand 3.
Rev. Mab.	= Revue Mabillon. Abbaye St-Martin de Ligugé.
Rev Mét. Mor.	= Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, Colin.
Rev. Néosc.	= Revue néo-scolastique de philosophie. Louvain, Institut supérieur de philosophie.
Rev. sc. phil. théol.	= Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris, Gabalda.
Rev. thom.	= Revue thomiste. Saint-Maximin. (Var.)
Riv. Fil. Neosc.	= Rivista di Filosofia Neo-scolastica. Milano, via S. Agnese 4.
Schol.	= Scholastik. Freiburg i. Br., Herder.
Scuol. catt.	= La Scuola Cattolica. Milano (3), Via S. Andrea 10.
St. d. Zeit.	= Stimmen der Zeit. Freiburg, Herder.
Th.-pr. Quartalschr.	= Theologisch-praktische Quartalschrift. Linz.
Theol. Quartalschr.	= Theologische Quartalschrift. H. Laupp jr. Tübingen.
Vida Sobren.	= La Vida Sobrenatural. Salamanca, Fides.
Vie spir.	= Vie spirituelle. St. Maximin (Var.)
Ztschr. Ask. Myst.	= Zeitschrift für Askese und Mystik. Wien-Innsbruck, Tyrolia.
Ztschr. kath. Theol.	= Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, Rauch.

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.